CICERÓN

DISPUTACIONES TUSCULANAS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

ALBERTO MEDINA GONZÁLEZ



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 332

EX LIBRIS



ARMAUIRUMQUE

Asesores para la sección latina: JOSE JAVIER ISO y JOSÉ LUIS MORALEJO.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JESÚS ASPA CEREZA.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2005.
www.editorialgredos.com

Depósito Legal: M. 3468-2005.

ISBN 84-249-2751-6.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2005.

Encuadernación Ramos.

INTRODUCCIÓN

LAS «DISPUTACIONES TUSCULANAS» EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA DE CICERÓN

Las *Disputaciones tusculanas* son una de las obras de contenido filosófico más interesantes y peculiares de Cicerón. No es nuestra intención escribir largo y tendido sobre la vida y la obra del autor, sobre todo porque no tendríamos más remedio que repetir lo que se ha dicho al respecto en otras introducciones a otras obras filosóficas de Cicerón publicadas en esta misma colección [1]. Con todo, a pesar de que en esta introducción vamos a ceñirnos de una manera casi

[1] Sobre la vida y la obra de Cicerón bastará con leer la extensa y clara Introducción General, apoyada en los textos ciceronianos, de M. Rodríguez-Pantoja Márquez, en *M. Tulio Cicerón. Discursos I*, BCG 139, Madrid, Gredos, 1990, concretamente las págs. 7-153. Desde el punto de vista de la evolución de la escritura filosófica es muy recomendable también leer el libro de M. Morford, *The Roman philosophers, from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, Londres, Routledge, 2002, en especial el capítulo titulado «Cicero and his contemporaries», págs. 34-97.

exclusiva a analizar los aspectos más relevantes de la obra (contenido y estructura de cada uno de los libros, estudio de sus proemios o prólogos, la función de la filosofía, filosofía y retórica, método filosófico, etc.), parece oportuno ofrecer a los lectores, aunque sea de un modo conciso y sumario, algunos datos sobre la vida y la obra filosófica del Arpinate, con la única finalidad de servir de pórtico al estudio del tratado filosófico que nos ocupa.

Lo primero que conviene poner de relieve es que la producción literaria de Cicerón es muy disimétrica desde el punto de vista cronológico. Con esta expresión aludimos a lo siguiente: nuestro escritor dedicó una gran parte de su vida (coincidiendo con su actividad de jurista y político) a escribir discursos forenses, algunos de los cuales, como las *Verrinas* y las *Catilinarias,* han llegado a adquirir incluso una cierta popularidad entre el público culto de Occidente. La dedicación a la escritura filosófica, por el contrario, con un par de excepciones muy notables que se señalarán enseguida, sólo ocupó los tres últimos años de su vida, del 46 al 44[2], con la excepción, claro está, del año 43, el de su muerte a manos de los sicarios de Marco Antonio. Téngase en cuenta que Cicerón nació el año 106. En una palabra: desde el año de su nacimiento hasta el 47 inclusive su creación literaria se ciñó al campo de la oratoria, si prescindimos de las dos obras que escribió tras las huellas de su admirado maestro Platón, *Sobre la república* y *Sobre las leyes,* que por desgracia se nos han transmitido incompletas. Dos circuntancias históricas, las cuales, como es lógico, se repiten hasta la saciedad en cualquier estudio sobre Cicerón, le in-

[2] Todas las fechas que se indican a partir de este momento se entienden referidas a antes de Cristo.

dujeron a variar el rumbo de su creación literaria y a refugiarse en la escritura de contenido filosófico. Nos referimos, por supuesto, a las derrotas de Pompeyo en Farsalia, en el año 48, y de los pompeyanos en Munda, en el 45, que echaron por tierra toda esperanza de victoria en la contienda civil para el partido republicano, al que Cicerón se hallaba ligado por lazos muy estrechos. La segunda circunstancia fue la muerte de su querida hija Tulia, acaecida en el 45, a la que dedicaría una *Consolación* perdida. Ambos acontecimientos sumieron al Arpinate en un desánimo profundo que combatiría dedicándose a escribir tratados de índole filosófico-moral.

Parece oportuno, a continuación, poner de relieve un hecho realmente asombroso, nos referimos al dato de que las obras filosóficas más importantes de Cicerón se compusieron en un solo año, el 45. Ellas son el *Hortensio*, que se nos ha perdido, los *Académicos, Sobre el supremo bien y el supremo mal* (en adelante, *De finibus*), *Disputaciones tusculanas* y *Sobre la naturaleza de los dioses,* cuya elaboración comenzó en el 45 y se culminó en el 44, un año antes de su muerte. ¿Cómo pudieron escribirse obras de tanta enjundia en un solo año? A una interrogativa casi ciceroniana de esta naturaleza nosotros no podemos, en este momento, intentar dar una respuesta, ni siquiera sumaria. Nos limitaremos a decir, con todo, que gran parte de las imperfecciones de contenido y estilo que afloran a menudo en la obra, y a las que los especialistas han prestado cumplida atención, se deben sin ninguna duda a la premura con que la obra fue escrita.

Todos los estudiosos de las obras filosóficas de Cicerón suelen ser unánimes en reconocer la relación estrecha que existe entre de *De finibus* y las *Disputaciones tusculanas*, a pesar de que sus diferencias de estructura y de contenido

son bien patentes. Dos hechos avalan esta opinión generalizada. El primero de ellos tiene que ver con la temática. *De finibus* es un tratado que versa sobre la concepción del *télos,* o *summum bonum,* para decirlo en latín, de las principales escuelas filosóficas helenístico-romanas, a saber, el epicureísmo, el estoicismo y la Academia (con su extensión al Perípato). A una mentalidad estrictamente filosófica le basta con el conocimiento de lo que piensan las diferentes escuelas sobre el bien supremo para descubrir por sí misma cuál es la senda que debe seguir para alcanzar la felicidad. Pero una mente popular no hila tan fino y lo más probable es que se le escapen aspectos profundos del análisis de lo que los filósofos consideran que es el sumo bien. Ella desea que le expongan muy clarito, con abundancia de ejemplos y con la utilización de todos los recursos retóricos disponibles para conseguir el mayor grado de convicción, qué hay que hacer para ser feliz. Ése es el objetivo que buscaba Cicerón al componer sus *Tusculanas.*

El segundo hecho es de índole interna: nos referimos a que el Arpinate en persona, en *Tusculanas* IV 82, es muy explícito sobre la relación que existe entre ambas obras y, así, nos dice lo siguiente: «Pero, puesto que conocemos ya la causa de las perturbaciones, todas las cuales nacen de los juicios que se basan en opiniones y de actos voluntarios, ha llegado el momento de poner fin a esta discusión. Pero conviene que nosotros sepamos, una vez conocidos, en la medida en que al ser humano le es posible, el supremo bien y el supremo mal (que es de lo que acaba de tratar Cicerón en *De finibus)* que no podemos esperar de la filosofía nada más importante o más útil que los temas de los que hemos tratado en estos días». Esos temas habían sido la erradicación del miedo a la muerte, la supresión del dolor, la aflicción y las perturbaciones del alma, requisitos indispensables para con-

seguir la felicidad. Sobre esta cuestión baste con lo dicho. Ocupémonos ahora de la cronología de la obra.

LA CRONOLOGÍA DE LAS *TUSCULANAS*[3]

Tres textos tomados de las obras de Cicerón nos bastarán para elucidar esta cuestión, muy clara, por otra parte. El primero de ellos es del proemio del libro I de las *Tusculanas* (I 7) y en él leemos lo siguiente: «De modo que poco después de tu partida (*sc.* la de Bruto, a quien está dedicada la obra), en mi villa de Túsculo, en presencia de varios amigos íntimos, he querido poner a prueba de qué era capaz en este campo. Del mismo modo que antes me ejercitaba en declamar las causas judiciales, actividad a la que nadie ha dedicado más tiempo que yo, así también yo ahora me dedico a esta declamación senil». Como sabemos por una carta que Cicerón envió a su amigo Ático (XIII 7, 2), Bruto llegó a Túsculo el día 11 de junio del año 45 y abandonó la finca el 20 de julio de ese año. Cicerón permaneció en Túsculo cinco días más, aquellos en los que tuvieron lugar las *disputationes.*

El segundo de ellos nos dice con claridad que las *Tusculanas* son posteriores al *De finibus,* como se desprende de *Tusculanas* V 32, donde leemos: «He leído recientemente

[3] Ofrecemos aquí un extracto de la información que nos ofrece Th. W. Dougan, en el capítulo titulado «The date of the Tusculan Disputations», págs. XVI-XIX, en la Introducción general de su magna edición de la obra: *M. Tulli Ciceronis Disputationum libri quinque. A revised Text with introduction and commentary and a collation of numerous mss.*, vols. I y II, Nueva York, Arno Press, 1979.

(nuper) el cuarto libro de tu *De finibus»*, obra que se había concluido a finales de junio del 45.

El tercer texto corrobora la información de los dos anteriores. En *Sobre la adivinación* II 3, tratado que se redactó en el año 44, Cicerón nos informa de que los tres libros de que consta *Sobre la naturaleza de los dioses* fueron completados *(perfectis)* después de la publicación *(editis)* de los cinco libros de las *Tusculanas*. Sabemos que el acopio de los materiales para la composición de *Sobre la naturaleza de los dioses* comenzó el 5 de agosto del 45, de lo que se deduce que las *Tusculanas* se elaboraron, al menos en su mayor parte, en los quince días que median entre el 20 de julio y el 5 de agosto del año 45, es decir, en la mitad del tiempo que se invirtió en la composición del *De finibus*.

CONTENIDO Y ESTRUCTURA DE LOS CINCO LIBROS DE LAS *TUSCULANAS*[4]

LIBRO I

El libro se inicia con un prólogo (1-8), en el que Cicerón nos dice que, a requerimiento de su amigo Bruto y aprovechando que se halla liberado casi por completo de sus deberes forenses y políticos, ha decidido afrontar el empeño de escribir un tratado filosófico en lengua latina, «dado que el sistema y la enseñanza de todas las disciplinas que atañen al camino del recto vivir forman parte del estudio de la sabiduría que se denomina filosofía» (1).

---

[4] Los números que se citan a continuación entre paréntesis hacen referencia a los parágrafos de cada uno de los libros, mientras que los textos entrecomillados son citas directas y literales de la traducción del texto latino.

Acto seguido se ocupa el Arpinate de uno de los temas que le son más dilectos, su afirmación de la superioridad de la cultura romana sobre la griega en los ámbitos de la moral y la política (2). Los griegos, no obstante, han conseguido unos logros mayores en los campos de la cultura y la literatura, lo cual le da pie para exponer una serie de consideraciones sobre los orígenes de la literatura latina (3).

En el marco de esta confrontación entre las culturas griega y romana, Cicerón reconoce que los griegos han fomentado más en líneas generales las artes musicales y la geometría, mientras que los romanos, en compensación, han brillado desde muy pronto en la oratoria, sin detrimento de que hubiera también entre ellos personalidades dotadas de gran cultura, como Galba, el Africano, Lelio, Catón, etc. Ahora bien, «la filosofía no ha sido objeto de atención hasta nuestros días y no ha recibido ninguna luz de las letras latinas: a mí me toca ahora darle esplendor y vida» (5). Estas palabras del Arpinate revelan con total claridad su empeño en dedicar su atención a la literatura filosófica, cuyos primeros ejemplos epicúreos dejan mucho que desear (4-6). Después de indicarnos que la sabiduría debe ir acompañada de la elocuencia, Cicerón expone su intención de desarrollar en su villa de Túsculo, en compañía de amigos, cinco disertaciones filosóficas en una forma dialogada (7-8).

Una vez concluido el prólogo, se inicia luego una amplia introducción (9-25), en la que se plantea de inmediato la primera proposición objeto de debate: *la muerte es un mal.* Recurriendo a una dialéctica muy del gusto de la época, se induce al interlocutor a reconocer que la muerte es un mal para los muertos y también para los vivos y, por ende, una fuente perenne de infelicidad (9). Cicerón obliga a reconocer a quien dialoga con él que los muertos, al no existir, no pueden ser infelices, con lo que se ha librado a la humanidad de una gran preocupación (10-15). Parece claro que la muerte no puede ser un mal y existe la posibilidad de que llegue a ser incluso un bien (16). En ese momento, el Arpinate, de una forma un tanto abrupta, abandona el diálogo y da comienzo a su exposición (17).

A continuación se lleva a cabo un examen de las diversas opiniones que existen en relación con la muerte, la naturaleza del alma, su situación y su procedencia. Al final del mismo se llega a la conclusión de que, si sobreviven después de la muerte, las almas son felices y, si no sobreviven, no pueden ser infelices, puesto que no existen (18-25).

Lo que resta del libro I consta de dos grandes apartados:

A) Exposición de los argumentos que prueban que el alma es inmortal, en cuyo caso la muerte es un bien y no un mal (26-81).

B) Análisis de los razonamientos que demuestran que, aun en la suposición de que el alma perezca con el cuerpo, en la muerte no hay en realidad mal alguno (82-116).

A) Cicerón inicia su exposición afirmando que la creencia en la inmortalidad del alma se halla enraizada en la naturaleza humana y viene atestiguada por los datos siguientes:

1.— El cumplimiento escrupuloso de los ritos funerarios (27).
2.— La deificación de hombres y mujeres ilustres (28-29).
3.— El consenso de los pueblos en lamentar la muerte de los seres queridos (30).
4.— «Pero la prueba principal de que es la propia naturaleza la que emite un juicio tácito a favor de la inmortalidad de las almas es la procupación que todos los hombres sienten, grandísima sin duda, por lo que acontecerá después de la muerte» (31). Lo que corrobora con mayor fuerza que los seres humanos poseen una idea innata de la inmortalidad es el hecho de que los hombres de mayor valía se esfuerzan en todos los ámbitos y llegan a exponer incluso sus vidas porque tienen la esperanza de que su comportamiento puede llevarles a alcanzar la inmortalidad. Se aducen los ejemplos de Temístocles, Epaminondas y de los poetas, artistas y filósofos que han puesto todo su empeño en lograr la gloria de la inmortalidad (31-35).

El Arpinate convoca después a la argumentación filosófica para que le ayude a defender la creencia en la inmortalidad del alma. La primera cuestión que se plantea es el lugar de permanencia de las almas, en el caso de que sigan existiendo y no se hayan extinguido con el cuerpo, para pasar a tratar después de su naturaleza. La idea popular, tan frecuente en los textos literarios, de que existen los infiernos y el mundo de ultratumba se ha deducido del hecho de que el cuerpo muerto cae a tierra y es enterrado bajo ella (36-37). La masa es incapaz de concebir el alma sin un soporte corpóreo, porque «se precisa de una gran inteligencia para escindir la mente de los sentidos» (38).

En los parágrafos siguientes Cicerón pasa revista a los pensadores y filósofos que han creído en la eternidad y la inmortalidad del alma. Ferécides de Siro, que vivió en el siglo VI, y un poco después Pitágoras, fueron los primeros que formularon la doctrina de la inmortalidad del alma (38). El prestigio de que gozaba el Pitagorismo impulsó a Platón a viajar a Italia para conocer sus principios filosóficos «y no sólo fue el primero que se mostró de acuerdo con Pitágoras respecto de la eternidad de las almas, sino que ofreció también una explicación racional de la misma» (39).

Sigue luego una exposición bastante detallada y precisa de las distintas opiniones que existen sobre la naturaleza del alma y los elementos de que se compone. Se barajan todas las alternativas posibles: ¿Es de naturaleza aérea o ígnea, consiste en un número, o es la armonía de las partes del cuerpo, como sostiene Aristoxeno? En relación con esta última teoría nos dice Cicerón: «yo no acierto a ver qué armonia puede producir la disposición de los miembros y la configuración del cuerpo en ausencia del alma» (40-41). Se rechaza también la doctrina democrítea «que hace del alma un encuentro casual de cuerpos indivisibles y redondos» (42). Ahora bien, si el alma se compone de alguno de los cuatro elementos clásicos, ella debe estar constituida por aire inflamado y debe tender necesariamente hacia lo alto, como piensa Panecio (42).

Cicerón se deja arrastar después por la inspiración y, en un pasaje de exquisita calidad literaria, nos describe el vuelo del alma hacia lo alto, una vez liberada del cuerpo, para ir al encuentro de

su morada natural (43-49). Los ecos platónicos resuenan por doquier aquí y el Arpinate aprovecha además la ocasión que su ánimo exaltado le brinda para lanzar un duro ataque contra Epicuro, en el que nos dice: «Cuando ciertamente pienso en ello (es decir, en el bello espectáculo que contemplan las almas en su viaje hacia su morada supraceleste), con frecuencia suelo admirarme de la insolencia de ciertos filósofos que se maravillan de la ciencia de la naturaleza y exultantes de alegria muestran su agradecimiento a su inventor y adalid y lo veneran como a un dios, porque dicen que, gracias a él, se han visto liberados de aquellos amos insoportables, del terror sempiterno y del temor que no cesa ni de día ni de noche» (48).

Acto seguido nos indica Cicerón que quienes niegan la inmortalidad del alma lo hacen impulsados por su incapacidad de concebir el alma separada del cuerpo. «¡Cómo si en realidad ellos comprendieran cuál es su naturaleza, su forma, su dimensión y su emplazamiento dentro del cuerpo¡» (50), nos dice el Arpinate. Ahora bien, si hacemos una reflexión seria y ponderada, es más difícil comprender «lo que puede ser el alma en el cuerpo, en una sede que le es tan ajena, que lo que puede ser una vez que ha abandonado el cuerpo y ha llegado libre al cielo, somo si de su morada se tratara» (51). Lo que quiere decir en realidad el precepto del dios de Delfos, Apolo, «conócete a ti mismo» es «conoce tu alma» (52).

En los parágrafos que vienen a continuación (53-55) nuestro autor inicia la exposición de los argumentos que tratan de probar la inmortalidad del alma, comenzando por el que postula que el alma es el principio de todo movimiento y, en consecuencia, es la única que se mueve por sí misma, por lo que es necesario llegar a la conclusión de que «si es la única que se mueve por sí misma, es indudable que no ha nacido y es eterna». En apoyo de lo que acaba de exponer menciona un texto de su *Sobre la república,* que recoge la famosa argumentación del *Fedro* platónico sobre la naturaleza del alma.

A continuación, y en un pasaje de una gran extensión (56-71), afronta el examen de las pruebas que demuestran que en el alma

humana hay elementos divinos. Se comienza con la mención del don increíble de la memoria, que le lleva a hacer un *excursus* sobre la doctrina platónica de la *anámnēsis,* tal y como viene expuesta en el diálogo platónico *Menón.* Después de presentarnos casos de personas dotadas de una memoria excepcional, Cicerón, con una de sus interrogativas retóricas tan de su agrado, se pregunta: «¿A ti te parece que es posible que la fuerza extraordinaria de la memoria puede haberse originado o formado de la tierra, bajo este cielo nuestro nebuloso y caliginoso?» (60). Después del de la memoria, viene el elogio de la inventiva y la imaginación, consideradas por Cicerón causantes del progreso y la civilización humanos (62-63). La poesía, la elocuencia, la filosofía demuestran también la ascendencia divina de nuestra alma, porque, como se nos asegura, «cualquiera que sea la naturaleza de lo que siente, conoce, vive y es activo, debe ser necesariamente celeste y divina y, por esa razón, eterna». (64-66).

En los parágrafos siguientes (67-70) Cicerón nos dice que, a pesar de que el alma es incapaz de ver su forma propia, sí puede percibir las obras y los efectos maravillosos que ella realiza. La contemplación del cosmos y su maravillas nos hacen pensar en la existencia de una inteligencia divina y «lo mismo sucede con el espíritu humano: aunque tú no lo ves, como no ves a la divinidad, del mismo modo que reconoces a la divinidad por sus obras, así también debes conocer la fuerza divina del espíritu por la memoria, por la inventiva, por la rapidez de su movimiento y por toda la belleza de sus cualidades». (70).

La creencia en la inmortalidad del alma y en el destino que le espera después de la muerte estuvo siempre presente en la actitud que adoptó Sócrates durante su proceso, condena a muerte y encarcelamiento, tal y como se nos relata en la *Apología,* el *Critón* y el *Fedón* platónicos, porque, como se nos dice, «cuando estaba casi a punto de sujetar en su mano aquella copa mortífera, habló no como quien parecía que era arrastrado a la muerte, sino como quien estaba a punto de ascender al cielo» (71-73). El romano Catón mostró ante la muerte una postura semejante a la de Sócrates (74). La vida de los hombres sabios debe ser una preparación para

la muerte, porque «separar el alma del cuerpo no es otra cosa que aprender a morir» (75).

A pesar de los argumentos a favor de la inmortalidad del alma que se nos acaban de exponer, ha habido muchos filósofos que se han opuesto encarnizadamente a una creencia de esta naturaleza, como es el caso de los epicúreos y de Dicearco. Los estoicos mantienen una posición intermedia al decir que nuestras almas permanecerán durante mucho tiempo, pero no siempre. Un filósofo de la talla de Panecio, que sentía una auténtica veneración por Platón, sostiene también que las almas mueren, dado que nacen, como lo prueba la semejanza de los hijos con sus padres y aduce además otro argumento en favor de la mortalidad del alma: todo lo que experimenta dolor es susceptible de enfermar, lo que se halla expuesto a la enfermedad tiene que perecer, por lo que las almas necesariamente tienen que morir (76-81).

Una vez concluida la primera gran sección del libro I, el Arpinate inicia la exposición de los razonamientos que demuestran que, aun suponiendo que el alma perezca con el cuerpo, en la muerte no hay mal alguno (82-111). El primer argumento que se esgrime en apoyo de esta segunda tesis es que la pérdida absoluta de toda sensibilidad, que es en lo que consiste en realidad la muerte, elimina toda posibilidad de dolor o sufrimiento (82). La muerte, además, no equivale a separarse de todos los bienes de la vida, sino, por el contrario, de los males, como postulaba Hegesias de Cirene y demostró de una forma práctica Teómbroto de Ambracia, quien, después de haber leido el *Fedón,* se arrojó desde un muro al mar y se quitó la vida (83-84). Aunque el ejemplo de Metelo, que se expone después, parecería contradecir la idea anterior, los casos de Príamo y Pompeyo la corroboran de un modo tajante.

En los dos parágrafos siguientes (87-88), Cicerón se enzarza en una de esas disquisiciones semánticas tan de su agrado sobre el significado de la expresión «estar privado de», para llegar a la conclusión de que esta expresión carece de sentido aplicada a un muerto. «Estar privado implica en realidad tener sensibilidad, pero en un muerto no hay sensibilidad alguna, de manera que la idea de «estar privado» es impensable en quien está muerto» (88). Mas no

es necesario recurrir a argumentaciones filosóficas y semánticas como las anteriores, porque muchos ejemplos concretos de ejércitos y de generales demuestran de un modo palpable que la mayoría de las personan no temen la muerte. El sabio, además, impelido por su afán de lograr la excelencia, debe actuar siempre, aun cuando piense que el alma es mortal, como si las acciones que emprende fueran eternas (91). Hay que considerar la muerte como una ley natural, que se asemeja mucho al sueño, porque, cuando estamos dormidos, carecemos también de sensibilidad (92).

Para Cicerón, por otra parte, los conceptos de «largo» y «breve» referidos a la vida humana son relativos (93-94). Debemos dar de lado todas esas necedades y «poner el énfasis de la vida en el bien vivir, es decir, en la fuerza y en la grandeza del alma, en el desprecio y el desdén de todas las cosas humanas y en toda forma de excelencia» (95). Hay muchos ejemplos de personas que han aceptado la muerte con grandeza de ánimo. Se nos citan los casos de Terámenes, quien, encarcelado por los Treinta Tiranos, «apuró el veneno de un trago como si tuviese sed» (96) y de Sócrates, con la mención del famosísismo pasaje de la *Apología* platónica (40c-41d) (97-100). Mas, «¿por qué nombrar a generales y hombres de estado cuando Catón cita ejemplos de legiones que a menudo marchaban contentas hacia un lugar del que pensaban que no iban a volver?» (101). El coraje demostrado por los espartanos en las Termópilas y la entereza de la mujer laconia al decir, cuando se enteró de que su hijo había muerto en la guerra, «precisamente lo había engendrado para que fuera un hombre que no vacilara en afrontar la muerte por su patria», son también una confirmación clara de que hay muchas personas que no temen la muerte (101-102). Las posturas radicales del filósofo cínico Diógenes y de Anaxágoras le sirven al Arpinate para poner de relieve lo absurdo que es preocuparse por el modo en que hay que enterrar a un cadáver, que es algo que carece por completo de sensibilidad (103-104). Para corroborar aún más lo ilógico de esta preocupación, Cicerón recurre a personajes del mito cuyos cadáveres han sido ultrajados o no han recibido sepultura (Héctor, Atreo) (105-107). No obstante, hay muchos pueblos, como los egipcios y los persas, que

consideran esenciales el enterramiento y los ritos funerarios (108). A modo de conclusión de este amplio apartado, Cicerón nos indica que quien ha vivido una vida virtuosa, perfecta y acompañada de la gloria afrontará la muerte con serenidad, incluso aunque se encuentre rebosante de prosperidad, porque «nunca es demasiado breve la vida de quien ha cumplido plenamente el deber de la virtud perfecta» (109). Se mencionan a continuación una serie de ejemplos de la fama imperecedera que han dejado en pos de sí hombres y acciones ilustres (110-111).

Epílogo (112-116). Los oradores exponen en sus disertaciones, a modo de epílogo, ejemplos en los que los dioses inmortales certifican con sus decisiones, incomprensibles quizá para la mente humana, que la muerte es una especie de premio para los hombres (casos de Cleobis y Bitón, Trofonio y Agamedes y de Elisio de Terina, tomado este último de la famosa *Consolación* del filósofo de la Academia Antigua Crántor de Solos). Los oradores suelen considerar además que las muertes ilustres afrontadas por la patria no sólo son gloriosas, sino también felices.

Conclusión (1117-119). Debemos, o desear la muerte, o no temerla, «porque si el día último no trae un aniquilamiento, sino un cambio de lugar, ¿qué puede haber más deseable? Si, por el contrario, él nos aniquila y destruye por completo, ¿qué puede ser mejor que adormentarse en medio de las penalidades de la vida y así, con los ojos cerrados, dormirse en un sueño eterno?» (117).

Libro II

El libro II, dedicado al tema de si le es posible al ser humano soportar el dolor, se inaugura con el prólogo habitual que sirve de pórtico a cada uno de los cinco libros de las *Tusculanas* (1-9). Comienza afirmando Cicerón que para él es una necesidad dedicarse a la filosofía, en cuyo estudio es difícil, por no decir imposible, contentarse con adquirir unos pocos conocimientos, puesto que ellos forman parte de un todo orgánico. La masa no suele apreciar los saberes filosóficos y «la filosofía huye expresamente de la multitud» (4), pero, como se nos dice de inmediato, «a los detractores de la filosofía en su conjunto les he respondido en el

Hortensio» (1-4). El desprestigio de la filosofía en el mundo romano es el que ha impulsado al Arpinate a contribuir al auge de la escritura filosófica y por ello ha decidido escribir libros de filosofía en un estilo pulcro y sugerente, sobre todo porque la mayoría de los libros filosóficos que pululan por el mundo romano han sido escritos por los epicúreos, quienes escriben, según declaran ellos mismos, «sin precisión, sin orden, sin elegancia y ornato» (7). A Platón y los demás Socráticos, por el contrario, los lee todo el mundo con agrado. Él va a seguir sus pasos, porque, como nos indica, «siempre ha sido de mi agrado la costumbre de los peripatéticos y de la Academia de someter a discusión en todas las cuestiones el pro y el contra, no sólo porque de otra manera no es posible hallar qué hay de verosímil en cualquier cuestión, sino también porque éste es el mejor método de ejercitar la retórica» (8-9).

A conttinuación viene una breve introducción (10-14). En su primera parte nos habla de los efectos benéficos que causa el dedicarse a la filosofía: «cura las almas, hace desaparecer las preocupaciones, libera de los deseos, disipa los temores» (11). A la objeción de su interlocutor de que hay filósofos que viven de un modo vergonzoso Cicerón responde con la bella e ingeniosa comparación de que «no todos los campos que se cultivan dan fruto» (13). En la segunda (14), se propone el tema objeto de debate: «el dolor es el más grande de los males». Su comparación con la deshonra, la ignominia y la bajeza induce al interlocutor de Cicerón a atenuar la rotundidad de la proposición que se va a debatir, que se atenúa en «el dolor es un mal».

Desde esta introducción y hasta la conclusión del libro, el contenido se divide, como sucede siempre, en dos partes:

A.— Un debate teorético sobre la esencia del dolor (15-33).
B.— Exposición de los medios para soportar el dolor (334-65).

La primera parte se inicia con un análisis de algunas concepciones filosóficas del dolor (15-18). Aristipo de Cirene y Epicuro sostuvieron que el dolor es el mal mayor. Jerónimo de Rodas pensó que el bien consistía en la ausencia de dolor, mientras que Ze-

nón, Aristón y Pirrón estiman que el dolor es un mal, pero que existen males mayores.. Es innegable, concluye Cicerón, que «el dolor es una experiencia triste, áspera, amarga y contraria a la naturaleza, difícil de soportar y tolerar» (18).

Los parágrafos del 19 al 27 son una buena muestra de lo proclive que es el Arpinate, dentro de sus cánones retóricos, a recurrir a citas de los poetas trágicos en apoyo de su teoría. Un elevado estilo declamatorio preside todo el pasaje y por él desfilan las figuras de Filoctetes, Hércules y Prometeo. «¿No ves el mal que nos hacen los poetas?», se pregunta Cicerón: «nos presentan a los hombres más valientes lamentándose y debilitan nuestras almas. Con razón Platón los excluye de ese estado ideal que él imaginó» (27).

No hay que irritarse con los poetas, no obstante, porque ha habido maestros de virtud, como Epicuro, que sostienen que el dolor es un mal. Los estoicos, por su parte, a pesar de recurrir a argumentos sutiles para probar que el dolor no es un mal, luego admiten que el dolor «es áspero, contrario a la naturaleza, apenas soportable y tolerable» (30). Ahora bien, si se prescinde de sus estratagemas retóricas, los estoicos vienen a coincidir en realidad con la Academia y el Perípato. Lo que hay que buscar, como hacen ellos, es el bien moral y considerar los demás bienes menos importantes o insignificantes (30).

A continuación Cicerón nos dice que las cuatro virtudes cardinales (prudencia, templanza, justicia y fortaleza) no admiten ceder ante el dolor. La grandeza de ánimo y la capacidad de sufrimiento pueden vencer al dolor (31-33).

La segunda parte (34-65) comienza presentando una serie de ejemplos de personas capaces, mediante el hábito y el endurecimiento, de resistir al dolor (34-31). Como era de esperar, los jóvenes espartanos inician la serie, seguidos por los soldados romanos, los cazadores, los púgiles y los gladiadores, enmarcando un breve excurso sobre la diferencia que existe entre la fatiga y el dolor. «La fatiga es la ejecución anímica o corporal de una actividad o un deber más gravoso de lo normal, mientras que el dolor es un movimiento áspero que se experimenta en el cuerpo ajeno a los senti-

dos» (35). Después de afirmar que «tal es la fuerza del entrenamiento, la preparación y la costumbre», se pregunta Cicerón: «¿Será capaz de esto un Samnita, mientras que un hombre nacido para la gloria tendrá una parte de su alma tan débil que no pueda endurecerla con la preparación y la razón?» (41).

El razonamiento y la convicción filosófica pueden contribuir de una manera decisiva a la consideración de que todo dolor es soportable (42-65). Cicerón inicia este extenso apartado indicando que la virtud por excelencia del hombre, la fortaleza, puede lograr que soportemos el dolor, dado que «sus funciones principales son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor» (42-43). El consejo que nos da Epicuro para soportar el dolor carece de sentido y es incoherente con una persona que sostiene que el dolor es el mayor mal. Según él, si el dolor es extremo, tiene que ser breve y, si es soportable y duradero, proporciona más alegria que sufrimiento. Debemos buscar el remedio, si queremos mantener una coherencia, en las escuelas «que consideran que el bien moral es el sumo bien y la bajeza moral el sumo mal» (44-46).

La mejor forma de soportar el dolor, continúa, es conseguir que la razón, dueña y señora de nuestra alma, controle y domine la parte débil, baja, servil y carente de energía de nuestra alma, del mismo modo que un amo manda a su esclavo, un general a sus soldados y un padre a su hijo (47-48). Se alega a continuación un ejemplo tomado de la *Niptra* de Pacuvio (49-50). Cicerón, de una manera un tanto abrupta, pero tras la senda del argumento anterior, nos indica ahora que el hombre dotado de sabiduría perfecta dispondrá de las armas del esfuerzo, la firmeza y el diálogo interior para hacer frente al dolor (51). Para ello conviene proponer a nuestro ánimo el ejemplo de hombres dotados de valía moral, como Zenón de Elea, Anaxarco, Calano y Gayo Mario (52-53).

Para soportar con entereza el dolor debemos tener siempre nuestra alma en un estado de tensión que nos lleve «a no hacer nada que sea abyecto, nada que sea cobarde, nada que sea indolente, nada que sea propio de un esclavo o una mujer», es decir, la exteriorización exagerada del dolor como hace Filoctetes (54-55). Hay que evitar la manifestación de gritos y gemidos que no acompañen

a un esfuerzo y tensión concretos, como sucede en el caso del entrenamiento de los atletas y los púgiles (55-57). Ahora bien, lo que más contribuye a soportar el dolor con tranquilidad y calma y afrontar los peligros es «pensar con todo el corazón en todo aquello que constituye el bien moral» (58). Estos son los sentimientos que impulsaron a héroes como los Decios o Epaminondas a afrontar con gallardía los combates. «¿Acaso piensas que Epaminondas lanzó algún gemido al darse cuenta de que con su sangre se escapaba la vida?» (59). Pero también pueden aducirse ejemplos de filósofos que han soportado el dolor, como Dionisio de Heraclea y Posidonio (60-61). A continuación se nos indica que todos los esfuerzos que procuran gloria y celebridad se vuelven tolerables, porque, como dice Jenofonte, «el honor mismo hace más llevadera la fatiga del que manda» (63). Lo más bello, con todo, es la grandeza del alma que se pone de relieve de una manera especial en el desprecio y el desdén de los dolores, tanto más bello si ella renuncia a la aprobación de la gente y, sin buscar el aplauso, halla, no obstante, en sí misma su deleite (64). La verdadera capacidad de soportar el dolor no es episódica y fluctuante, dado que procede de un principio racional que es uniforme y estable (65).

El Arpinate, a modo de conclusión, sostiene que, aunque el dolor es un mal, puede ser erradicado por la virtud. Ahora bien, en el caso de que el dolor se nos haga insoportable, siempre queda el refugio de quitarse la vida (66-67).

Libro III

El tema de este libro es la aflicción y se inaugura con un prólogo que contiene un elogio de la filosofía como remedio de la misma (1-6). En él Cicerón empieza preguntándose con extrañeza la razón de que se haya buscado un arte para proporcionar la salud del cuerpo y se haya descuidado, por el contrario, el descubrimiento de la medicina para la salud del alma, la filosofía. Ello se debe quizá a que «el malestar y el dolor del cuerpo lo juzgamos con el alma, mientras que la enfermedad del alma no la sentimos con el cuerpo» (1). La causa profunda de esta paradoja, continúa, es que la naturaleza sólo nos ha dotado de destellos para descubrir las

perfecciones morales ínsitas en nosotros, destellos que una mala educación y la corrupción de las costumbres apagan de inmediato (2). Cicerón responsabiliza de esta corrupción y depravación de nuestra naturaleza originaria a los maestros, los poetas y las opiniones del vulgo, que valora los cargos públicos, el poder militar y la popularidad por encima de la valía moral. Su ceguera ante los valores verdaderos hace que los hombres vayan en pos de los erróneos, originando el desastre personal y colectivo. Hay que aplicar, por tanto, una cura para las enfermedades del alma (3-4).

Las dos enfermedades más graves del alma, la aflicción y el deseo, son más perniciosas que las del cuerpo, por lo que debe aplicárseles un tratamiento que las erradique (5). Esa medicina del alma es la filosofía, «cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros» (6). Cicerón nos dice luego que ha tratado ya en el *Hotensio* sobre la importancia del cultivo de la filosofía en general (6).

Una vez concluido el prólogo, se plantea el tema de discusión del tercer día dē debate: «al sabio no le puede afectar la aflicción *(aegritudo)»,* porque, si fuera así, también le podrían afectar otras enfermedades del alma, como la compasión, la envidia, la exaltación y la alegria (7). Ante la afirmación del interlocutor de que al sabio le pueden afectar todas esas perturbaciones, el Arpinate responde que toda perturbación del alma es locura y, después de llevar a cabo una disquisición semántica sobre los términos *insania, amentia* y *dementia,* llega a la conclusión de que habría que distinguir entre una locura permanente del alma, que los latinos denominan *insania* y los Griegos *manía,* y una locura o demencia temporal, el frenesí *(furor),* que en griego recibe el nombre de *melancolía* (8-11).

Cicerón nos indica después que la aflicción surge en realidad porque «hay innato en nuestras almas algo tierno y delicado que es sacudido por la aflicción como si de una tempestad se tratara». A continuación cita al filósofo académico Crántor quien afirma que la insensibilidad debe pagar siempre el alto precio de su embrutecimiento y la parálisis del cuerpo. No hay que confundir, sin embargo, la molicie y la debilidad con la insensibilidad. Debemos

podar todo aquello que resulte superfluo y dejar en nuestra psique el grado de sensibilidad adecuado (12-13).

Después de esta introducción, el libro, en dos secciones bastante amplias, se ocupa de dilucidar dos cuestiones:

A.— Exposición de las teorías de las distintas escuelas filosóficas sobre la aflicción (14-60).
B.— Posibilidades que se ofrecen para lograr el alivio de la aflicción (61-79).

El Arpinate inicia la primera parte de su análisis exponiendo una serie de argumentos estoicos, en forma silogística, que prueban que al sabio no le puede afectar en modo alguno la aflicción, puesto que él, desde el momento en que es fuerte, nunca se deja dominar por ella. Dichos argumentos son los siguientes:

1.— El objeto de la aflicción y el del miedo es el mismo, por lo que a quien le afecta la aflicción le puede afectar también el miedo. Ahora bien, el sabio, dado que posee la virtud de la fortaleza, no experimenta nunca miedo, de manera que tampoco le puede dominar nunca la aflicción (14).
2— El sabio, al ser fuerte, está dotado de grandeza de ánimo, por lo que desprecia también las cosas que pueden causarle aflicción (15).
3.— El sabio posee además la moderación y la templanza, es «frugal», si utilizamos el término latino. Después de un excurso semántico sobre la *frugalitas* romana, concluye del modo siguiente: «quien es frugal, o, si tú prefieres, moderado y temperante, tiene que ser firme, pero quien es firme, es tranquilo, está libre de toda perturbación y, por lo tanto, también de la aflicción» (16-18).
4.— El sabio se halla también libre de la cólera y es evidente que ella es también causa de aflicción, de manera que el sabio no puede afligirse en modo alguno (19).
5.—Al sabio no le pueden afectar tampoco ni la envidia ni la compasión, pasiones que siempre originan aflicción, por lo que tampoco le puede dominar nunca la aflicción (20-21).

Después de haber expuesto los argumentos silogísticos de los estoicos, el Arpinate estima que ellos precisan «de un tratamiento algo más amplio y detallado», sobre todo porque a él no le convence la famosa teoría peripatética del término medio de las perturbaciones del alma (22). Puesto que la aflicción es una enfermedad del alma, lo que debemos hacer es explicar su causa, porque, como piensan los médicos, «una vez que se ha descubierto la causa de la enfermedad, se descubre también la curación» (23). La causa de una perturbación irracional como la aflicción es una opinión falsa y errónea sobre lo que es el bien y lo que es el mal. La opinión errónea sobre lo que es el bien genera dos perturbaciones: el placer o alegría desbordante *(laetitia)* y el deseo voluptuoso *(cupiditas)*, mientras que la opinión equivocada sobre lo que es el mal produce, a su vez, dos perturbaciones: la aflicción *(aegritudo)* y el miedo *(metus)* (24-25).

Después de presentar una serie de ejemplos, procedentes del mito o personalidades históricas (Tiestes, Eetes, el tirano Dionisio y Tarquinio), Cicerón aborda el tema de la naturaleza de la aflicción (26-27). Para él resulta evidente «que la aflicción se origina cuando se tiene la impresión de que un gran mal se nos presenta y nos acosa» (28). Para Epicuro el mero pensamiento del mal produce aflicción, mientras que para los cirenaicos sólo la originan los males inesperados e imprevistos. A continuación el Arpinate nos cita los casos del *Telamón* de Ennio, del *Teseo* de Eurípides y del filósofo Anaxágoras, de quien se cuenta la famosa respuesta que dio cuando se le comunicó la muerte de su hijo: «Sabía que lo había engendrado mortal», además de unos versos del *Formio* terenciano (28-30). Cicerón acepta sin vacilación el arma que le ofrecen los cirenaicos para luchar contra los avatares del azar, que consiste en considerar «que el mal de la aflicción proviene de la creencia y no de la naturaleza» (31).

Los epicúreos no comparten en absoluto esta opinión y piensan que todo el que se halla entre males, viejos, nuevos, previstos o no por la meditación, cae necesariamente en la aflicción. «Epicuro hace consistir el alivio de la aflicción en dos actitudes, en el apartar del pensamiento las penas y en el volverse a la contempla-

ción de los placeres» (31-33). El Arpinate piensa, por el contrario, que lo que más puede contribuir a aliviar la aflicción es pensar que la condición humana está dominada por los avatares imprevistos y por nuestra debilidad y fragilidad. En realidad reflexionar sobre los avatares humanos es la función propia de la filosofía y nos procura un triple consuelo: En primer lugar, la anticipación de las adversidades que al ser humano le pueden acontecer, al eliminar el agravante de su carácter imprevisto, contribuye a atenuar o disipar las penas; en segundo lugar, la comprensión «de que los avatares humanos deben ser soportados con talante humano» (34), es decir, asumiendo una conciencia clara de nuestra fragilidad y, en tercer lugar, llegar al convencimiento «de que no existe mal alguno con excepción de la culpa y de que no hay ninguna culpa cuando acontece algo cuya responsabilidad no puede achacarse al ser humano» (34).

Inmediatamente después, y durante bastantes parágrafos (35-51), Cicerón lleva a cabo una refutación contundente de la tesis epicúrea de que pensar en los placeres puede aliviar la aflicción, para lo que aduce abundantes citas de la tragedia y el epos. Para el Arpinate la concepción epicúrea del placer carece de autoridad moral para combatir la aflicción, por lo que apela a la doctrina clásica de las cuatro virtudes cardinales, tal y como es formulada sobre todo por Sócrates y Platón, que son siempre sus dos fuentes de referencia últimas. La práctica de dichas virtudes puede ser de una gran ayuda para luchar contra la aflicción y sus efectos preniciosos y no los placeres a los que nos convocan los Epicúreos (35-37). El epicúreo Zenón de Sidón sostenía sin ambages que la felicidad consiste en el disfrute de los placeres y en la ausencia de dolor. Pensamientos de esta naturaleza, se pregunta Cicerón, «¿podrían aliviar a Tiestes, Eetes o Telamón?» (38-39).

En los parágrafos siguientes (40-43), Cicerón cita una serie de textos del tratado epicúreo *Sobre el sumo bien,* que ponen de relieve con diafanidad la importancia que concedía Epicuro a los placeres sensoriales. Es imposible que una visión del placer semejante pueda liberarnos de la aflicción y el Arpinate remata su rechazo de la doctrina epicúrea mediante una guirnalda de interrogativas retó-

ricas, seis en concreto, de las que entresacamos dos: «¿Y si ves a uno de los tuyos afligido por la tristeza, le darás un esturión en lugar de un tratado socrático?» «¿Le exhortarás a que oiga los sonidos de un órgano hidráulico en lugar de las palabras de Platón?». A continuación, para no desdeñar ningún recurso retórico, nos presenta una serie de citas de la *Andromacha aechmaliotis*, aderezados con interrogativas retóricas y frases exclamativas, que persiguen la finalidad de realzar aún más lo inoperante que es la concepción epicúrea del placer en lo que al alivio de la aflicción se refiere (44-46).

En los parágrafos 46-49 Cicerón sigue insistiendo en las incoherencias de la doctrina hedonista de Epicuro. La primera de ellas es que un filósofo que expresa en algunas ocasiones sentimientos tan nobles no puede decir que el placer «es el gusto, el acoplamiento de los cuerpos, los juegos, los cantos y las formas bellas que dejan impresión en los ojos» (46). El segundo error del filósofo del Jardín es la no diferenciación entre placer y ausencia de dolor. El tercero lo comparte Epicuro con otros filósofos y consiste en desligar el sumo bien de la virtud o perfección moral. A la objeción de un interlocutor anónimo: «Y, sin embargo, él alaba con frecuencia la virtud» (48), el Arpinate replica con los ejemplos de Lucio Pisón Frugi y Gayo Sempronio Graco. El grado de incoherencia de Epicuro es muy similar. Él expresa opiniones dignas de un filósofo cabal del estilo de «no se puede vivir placenteramente prescindiendo de la virtud», o «la fortuna no tiene poder alguno sobre el sabio», al mismo tiempo que muestra con claridad sus preferencias por un tenor de vida frugal y sencillo, argumentos todos dignos de un filósofo, pero que no armonizan en modo alguno con su doctrina hedonista (49).

Ante la queja de algunos epicúreos de la animadversión que muestra Cicerón contra su maestro, él responde que su discrepancia es meramente ideológica y que no tiene nada de personal y, así, nos dice: «A mí me parece que el sumo bien está en el alma, a él, por el contrario, en el cuerpo, a mí en la virtud, a él en el placer» (50). Unas breves consideraciones sobre el antagonismo ideológico tantas veces aludido pone fin a esta amplia sec-

ción dedicada a resaltar las incoherencias y los errores del hedonismo epicúreo (51).

Cicerón aborda después la opinión de los cirenaicos, apoyada por Crisipo, de que lo inesperado del suceso doloroso es lo que causa la aflicción. Y ello se explica por dos razones, como nos dice el Arpinate muy pronto: «Mas, si consideras atentamente la naturaleza de los sucesos inesperados, lo único que hallarás es que todas las cosas imprevistas parecen más graves, y ello se debe a dos razones: la primera, porque no se tiene tiempo para considerar la magnitud de los acontecimientos, la segunda, porque, al tener la impresión de que, de haberlo previsto, se habría podido evitar el mal que nos hemos procurado, como si se debiese a nuestra culpa, vuelve más aguda la aflicción» (52). Y la prueba de que esto es así es que el transcurrir del tiempo va suavizando la aflicción y acaba por hacerla desaparecer. La aclimatación de los esclavos a su situación (cartagineses, macedonios o corintios) lo corrobora a la perfección y la razón de ello es que el paso del tiempo acaba por formar en el alma una especie de callo, la que insensibiliza (53). Otro hecho que demuestra que lo que más contribuye a aliviar la aflicción es el paso del tiempo es que un escrito consolatorio, como el que envió Clitómaco a los cartagineses después de la destrucción de Cartago, sólo muestra alguna eficacia en la fase inicial del suceso desgraciado, porque «si unos años más tarde se hubiera mandado ese mismo libro a los prisioneros, ya no habría curado sus heridas, sino sus cicatrices» (54). Cicerón llega a la conclusión en el parágrafo siguiente (55) de que no es la imprevisión de la desgracia lo que tiene un peso mayor en la aflicción, sino que «da la sensación de que los males que nos acontecen son mayores porque son recientes, no porque son imprevistos».

Después de esta larga digresión, el Arpinate va a tratar la cuestión del método que hay que emplear, que es doble, para descubrir los males y los bienes aparentes, que son los causantes de la aflicción. Lo primero que podemos hacer es examinar la naturaleza y la magnitud del hecho en sí, «como hacemos a veces respecto de la pobreza, cuyo peso logramos aligerar, demostrando mediante la argumentación cuán exiguas y escasas son las necesidades natura-

les» (56). Pero también se pueden abandonar las sutilezas de la disertación y ofrecer ejemplos de personas que han soportado perfectamente la pobreza, como los de Sócrates, Diógenes y Cecilio Fabricio (57). Un método semejante puede aplicarse para aliviar la aflicción que produce no haber conseguido honores. Lo que hay que hacer en un caso semejante es hacer mención de personas que han sido más felices precisamente por haber despreciado los honores que se les concedían. De igual modo se puede actuar cuando el pesar lo origina la pérdida de los hijos. Sea como sea, una meditación larga y profunda sobre los avatares humanos a que estamos expuestos es fundamental para descubrir «que el mal que se consideraba grandísimo no es en modo alguno tan grande que pueda destruir la vida feliz» (58).

A continuación hace alusión a la información, transmitida por Antíoco de Ascalona, según la cual Carnéades acostumbraba a censurar a Crisipo por haber alabado el pasaje euripideo de la tragedia *Hypsipile,* en el que se nos dice que el dolor y la enfermedad, al ser necesarios, no deben angustiar al género humano. Es indudable que la aceptación con todas sus consecuencias de nuestra condición humana puede contribuir en manera decisiva a aliviar el sufrimiento y a soportar con moderación y tranquilidad el dolor (59-60), pero la aflicción sólo podrá erradicarse, insiste Cicerón, si, como se ha dicho antes, se explica su causa: «la creencia y la idea de que un mal está presente y nos agobia» (61). Mas la aflicción se intensifica cuando a la creencia de que nos acosa un gran mal «se le añade la idea de que es justo y un deber afligirse por lo que ha sucedido». «De esta creencia es de donde surgen las diversas y detestables formas de exteriorizar el dolor: la suciedad, el desgarrarse las mejillas como las mujeres, el golpearse el pecho, los muslos y la cabeza». Como confirmación de estas exteriorizaciones del dolor exageradas el Arpintae nombra los casos de Belerofonte, que buscaba los lugares solitarios, de Níobe, petrificada, que mantiene su dolor en un silencio eterno, de Hécuba, transformada en una perra, o de la famosa nodriza de Ennio, a quien deleita, en su dolor, hablar con la soledad misma (62-63).

Una prueba irrefutable de que los seres humanos piensan que es justo y un deber hacer ostentación del dolor es el hecho de que, si alguien que se halla en actitud luctuosa relaja por un momento la tensión y se pone a hablar en un tono más alegre y sereno, al darse cuenta de ello vuelve de inmediato a su continente triste y experimenta una sensación de culpa por haber interrumpido breves momentos la expresión de su dolor (64). Un caso extremo de esta postura es la actitud del *Heautontimoroúmenos* de Terencio, que ha decidido por su propia voluntad ser infeliz (64-65).

La demostración palpable de que la aflicción no hunde sus raíces en la naturaleza es el hecho de que, en ocasiones, las circunstancias atenúan y alivian la aflicción y no permiten los lamentos y el luto continuado, como sucede a veces en el campo de batalla en aquellos casos en los que el temor impide que los hombres tengan tiempo de experimentar la aflicción. Se presentan como ejemplos un pasaje de la *Ilíada* y el asesinato de Pompeyo (66). La conclusión de todo ello es que el dolor y la aflicción son voluntarios e inútiles y que ello es así lo ponen de relieve aquellas personas que, al haber sufrido muchos padecimientos, cuando se repiten, los soportan más fácilmente, ya que esas penalidades las han endurecido contra los golpes adversos de la fortuna (67).

A continuación el Arpinate se detiene en la consideración de un detalle curioso. Es innegable que no hay un mal mayor que la falta de sabiduría y, sin embargo, los ignorantes no suelen experimentar aflicción alguna, «porque a males de este tipo no se les asocia la idea de que es justo, equitativo y perteneciente al ámbito del deber sufrir por el hecho de no ser sabio» (68). La mayoría de los filósofos, Aristóteles y Teofrasto, por poner dos ejemplos, tienen conciencia plena de que ignoran muchas cosas y se lamentan de que la brevedad de la vida les impide poseer unos conocimientos mayores, pero no se afligen por ello (69-70).

Hay ocasiones en que los hombres piensan que no es viril, sino vergonzoso, manifestar abiertamente la aflicción, como lo corroboran los ejemplos de Quinto Máximo, Lucio Paulo y Marco Catón y Cicerón; ante ese hecho, se pregunta: «¿Qué otra cosa les

calmó a ellos sino el pensamiento de que el llanto y la tristeza no eran propios de un hombre?» (70-71).

Cicerón aborda después la cuestión de que es inconcebible postular la tesis de que hay personas tan insensatas que sufren por su propia voluntad. Lo que sucede, como pensaba Crántor, es que la causante del dolor es la propia naturaleza y no una opinión errónea. La creencia popular estima que son muchas las razones que contribuyen a que el ser humano se deje abatir por el dolor. He aquí las principales:

1ª.— Pensar que nos hallamos en presencia de un gran mal conduce indefectiblemente a la aflicción.
2ª.— La suposición de que llorar amargamente a los seres queridos, cuando se nos han ido, les causa a ellos agrado.
3ª.— Caer en una superstición propia de mujeres, a saber, tener la idea de que a la divinidad le es grato que los hombres, al recibir los golpes adversos de la fortuna, se confiesen desolados y abatidos (72).

Los seres humanos, continúa Cicerón, evidencian respecto de la aflicción incoherencias flagrantes, como es el hecho «de que ellos alaban a quienes mueren con ánimo sereno, mientras que a quienes soportan con ánimo sereno la muerte de otro los consideran dignos de censura. Como si se pudiese verificar de algún modo lo que suele decirse en las conversaciones entre enamorados: que uno ama al otro más que a sí mismo» (72-73).

El Arpinate no se muestra de acuerdo con quienes piensan que las palabras de consuelo no contribuyen a aliviar la aflicción. Es absurdo además, prosigue, que haya personas que no se dejan consolar en sus desgracias y luego aconsejan a los demás cómo pueden soportarlas. No obstante, lo principal es insistir en el argumento de que no es el paso del tiempo el que remedia el dolor, «sino la meditación prolongada de que en un hecho concreto no hay ningún mal « (74).

En los parágrafos 74 y 75 Cicerón recapitula lo fundamental de su pensamiento sobre la aflicción y sus causas: «Pienso que se ha dicho hasta la saciedad que la aflicción es la creencia de que te-

nemos un mal delante, creencia en la que se halla ínsita la idea de que es un deber aceptar la aflicción» (75). Zenón añade que el mal que produce la aflicción debe ser reciente, entendiendo por «reciente» que, aunque haya acontecido hace tiempo, ese mal sigue conservando su fuerza, como pone de manifiesto el caso de la reina caria Artemisia, quien, después de la muerte de su esposo Mausolo, vivió sumida en el dolor y consumiéndose en él.

Cicerón aborda en los parágrafos que vienen a continuación (75-79) el tema de los tratamientos que se pueden utilizar para aliviar o eliminar la aflicción, que son básicamente cinco:

1º.— Pensar, como Cleantes, que el mal que causa la aflicción no existe en absoluto.
2º.— Considerar que la aflicción no es un gran mal, como opinan los peripatéticos.
3º.— Desviar la atención de los males y dirigirla hacia el disfrute de los placeres, que es la solución que preconiza Epicuro.
4º.— Pensar, como Crisipo, que «lo fundamental en la consolación consiste en arrancar del que sufre la creencia que le lleva a pensar que «está cumpliendo con un deber justo y debido» (76).
5º.— Reunir y combinar todas las formas en una sola, que es lo que hizo Cicerón cuando compuso su *Consolación.*

La conclusión a que llega el Arpinate es que, en las consolaciones, lo primero que habrá que mostrar es que no existe ningún mal, o es muy pequeño, en segundo lugar, que el mal es algo inherente a la condición humana y, en tercer lugar, que «es necedad extrema dejarse consumir inútilmente por el dolor» (77). El método de Cleantes sólo sirve para consolar al sabio, que no tiene necesidad de consuelo. Y, además, puede suceder, como lo prueba el caso de Alcibíades, que uno puede afligirse por no haber alcanzado aún la perfección moral (78).

Aunque suele usarse mucho, y a menudo sirve de ayuda, no es muy eficaz la consolación que se resumen en: «Esto no te pasó sólo a ti» (79). El método consolatorio más eficaz, aunque árduo de aplicar, es «demostrar a quien sufre que él sufre por su propia decisión y porque piensa que debe actuar así» (79).

Cicerón inicia el epílogo (80-84) mostrando su extrañeza ante el hecho de que, a pesar de que la pregunta originaria fue si al sabio le puede afectar la aflicción, desviándose de ella, han tratado en realidad de la aflicción en general e insiste una vez más en la conclusión de que «el mal que hay en la aflicción no se debe a la naturaleza, sino que depende de un juicio voluntario y de un error de nuestra opinión» (80).

El libro concluye con la constatación de que, una vez que se ha descubierto como puede curarse y eliminarse la aflicción, el tratamiento que debe aplicarse para curar las aflicciones concretas (la pobreza, la ignominia, el exilio) debe ser el mismo, es decir, considerar que no son males naturales, sino que se deben a un juicio erróneo y son voluntarias.

Libro IV

Este libro está dedicado al análisis de las perturbaciones o pasiones y se inaugura con el prólogo acostumbrado (1-7), en el que Cicerón comienza mostrando su admiración por el progreso de sus antepasados en las esferas militar, religiosa e institucional. Aunque es evidente que los estudios filosóficos se han importado de Grecia, ello no quiere decir, no obstante, que los romanos hayan sido por completo ignorantes de los mismos, como ponen de relieve los datos siguientes:

1.— Nuestros ancestros, nos dice, no pueden haber permanecido sordos a las enseñanzas de Pitágoras en la Magna Grecia.
2.— La atribución errónea al rey Numa de haber oido las enseñanzas de Pitágoras pone en evidencia la admiración que sentían los romanos por los pitagóricos.
3.— La referencia de Catón, en sus *Orígenes,* al acompañamiento musical de los cantos en los banquetes de nuestros antepasados y el poema de Apio el Ciego, *Carmen de sententiis,* colección de aforismos en prosa rítmica, señalan con claridad el influjo pitagórico (1-4).

No obstante, y a pesar de esos precedentes remotos, el estudio de la filosofía en sentido estricto en el mundo romano hay que remontarlo a la época de Lelio y Escipión y a la famosa embajada de los filósofos griegos Diógenes, Carnéades y Critolao (al que Cicerón no cita), enviada a Roma en el año 155 (5). La consagración a estudios de otra naturaleza ha impedido a nuestros antepasados dedicarse al cultivo de la filosofía verdadera de Sócrates, los peripatéticos y los estoicos, mientras que los escritos del epicúreo Amafinio han ejercido una gran influencia (6-7).

Una vez concluido el prólogo, viene una introducción (8-10), en la que se plantea el tema de la discusión de ese día: si el sabio puede hallarse libre de toda perturbación. La conversación del día anterior ha demostrado que no le afectan ni la aflicción ni el miedo, habrá que considerar ahora, pues, si tampoco le afectan la alegria desmedida y el deseo de placeres (8). Acto seguido el Arpinate hace una puntualización muy interesante: los estoicos se ocupan sobre todo de la división y la definición de las perturbaciones, mientras que los peripatéticos se interesan más por tratar la cuestión del modo en que se pueden aplacar las almas. Cicerón va a someter a consideración en primer lugar la clasificación y la división de las perturbaciones (8-10).

Después de la introducción, el libro de divide en dos secciones nítidamente diferenciadas:

A.— Exposición de las diferentes teorías sobre las perturbaciones (11-57).

B.— Curación de las perturbaciones por medio de la filosofía (58-81).

La sección primera se inicia con el tratamiento del tema de los géneros y las subdivisiones de las perturbaciones (11-22). Zenón define la perturbación como «un movimiento del alma contrario a la naturaleza, que se desvía de la recta razón» (11). De la estimación errónea de bienes supuestos derivan dos formas de perturbacuón: el deseo de placer y la alegria desmedida. De una idéntica valoración equivocada de males supuestos, presentes y futuros, proceden la aflicción y el miedo (11-13). Los juicios erróneos que

originan estas perturbaciones nacen de lo que los estoicos denominan un «asentimiento débil» (14-15).

A continuación, el Arpinate, siguiendo al pie de la letra a los estoicos, procede a la clasificación y definición de estas perturbaciones (17-21), llegando a la conclusión de que la fuente de todas ellas es la intemperancia, que es el abandono por parte de nuestra mente de la recta razón, porque, como se nos dice, «ella *(sc.* nuestra mente) se desvía de tal manera de la prescripción de la razón que los apetitos del alma no pueden en modo alguno ni gobernarse ni refrenarse, dado que la intemperancia inflama, turba y excita toda la estabilidad del alma» (22).

Cicerón establece un paralelismo estrecho entre las perturbaciones del alma y las enfermedades del cuerpo (23-32), porque, según se nos indica, «mucho es el empeño que ponen en este punto los estoicos» (23). Estas perturbaciones generan enfermedades *(morbi),* flaquezas *(aegrotationes),* así como las repulsiones y rechazos que dichos estados morbosos producen. Ejemplos de estas enfermedades del alma serían la avaricia, el deseo de gloria, la afición a las mujeres, la obstinación, la glotonería, la embriaguez y la afición a las golosinas (24-27). En el marco de esta comparación entre afecciones del cuerpo y del alma, Cicerón afirma después que, del mismo modo que unos son más proclives a contraer unas enfermedades y otros otras, así también unos son más propensos a la cólera, otros a la ansiedad, otros a la embriaguez, otros a la timidez y la compasión, otros a la incontinencia sexual (27-28).

A continuación se nos indica que «del mismo modo que en el cuerpo hay enfermedad, flaqueza y defecto, así también en el alma» (28) Ahora bien, mientras que en el cuerpo podemos diferenciar la enfermedad, la flaqueza y el defecto permanente, en el alma apenas si se pueden deslindar. El estado defectuoso *(vitiositas)* del alma consiste en «una disposición o estado que se muestra durante toda la vida, incoherente y disonante consigo mismo» (29). Esas disposiciones defectuosas, o vicios, del alma son estados permanentes, mientras que las perturbaciones son estados transitorios (29-30). Este parangón entre el cuerpo y el alma puede extenderse también a los estados saludables de ambos y, en ese sentido, lee-

mos lo siguiente: «Del mismo modo que la salud del cuerpo consiste en el equilibrio que se produce cuando se hallan en armonía las partes de que estamos formados, así también se habla de la salud del alma cuando se hallan en armonía sus juicios y opiniones y en eso consiste la perfección del alma» (30).

Después, Cicerón establece, a pesar de las grandes similitudes, dos diferencias entre el cuerpo y el alma. La primera de ellas es que las almas sanas no pueden ser atacadas por la enfermedad y los cuerpos sí. La segunda es que, mientras que las enfermedades del alma son imputables al desprecio que sentimos por la razón, los trastornos del cuerpo, en contraposición, pueden originarse sin que nosotros tengamos responsabilidad alguna (31). Hay además una diferencia adicional y es que hay personas inteligentes y personas romas. El inteligente tarda más en contraer la enfermedad y se recupera con una rapidez mayor y nunca le pueden afectar las enfermedades o perturbaciones salvajes y montruosas. Al romo le sucede todo lo contrario. Se nos dice por último que «las flaquezas y las enfermedades del alma son más difíciles de erradicar que los vicios capitales, que son contrarios a las virtudes» (32). Un brevísimo diálogo de transición (33) nos introduce de lleno en el desarrollo del segundo bloque temático de esta sección A, nos referimos a la crítica de la concepción aristotélica de los estados medios emocionales (34-57).

Se comienza postulando que «la virtud es una disposición coherente y armoniosa del alma, de la que derivan las intenciones, los pensamientos y las acciones moralmente valiosas» (34). El vicio, en contraposición, es el que origna las perturbaciones que asaltan y afligen al alma y es el responsable de que ella pierda el dominio de sí misma. El vicio sólo puede ser curado por la virtud (34-35).

No hay nada más degradante y vergonzoso, continúa Cicerón, que ver a un ser humano afectado por la aflicción y el miedo, como en el caso de Tántalo, o por la avidez y la hilaridad, perturbaciones de las que se halla libre el hombre sabio, al estar dotado de autodominio y moderación (35-36). Por el contrario, el hombre que sabe defenderse de las perturbaciones y vive con tranquilidad

y serenidad es feliz. Su tenor de vida sosegado y equilibrado le hacen mantener una actitud vigilante y contemplativa ante los avatares humanos que le pueden acontecer. Ella es la que le permite vivir sin contrariedad, sin angustia y libre de la aflicción y las demás perturbaciones (37-38).

Después de esta especie de preámbulo, el Arpinate inicia la crítica de la doctrina peripatética que mantiene que las almas están sujetas por naturlaeza a cualquier tipo de perturbación, si bien el ser humano tiene capacidad suficiente para fijar un límite a la misma, que no es conveniente transgredir. Recurriendo a una serie de interrogativas retóricas, Cicerón se pregunta si es posible fijar un límite para la aflicción. La acumulación de acontecimientos desgraciados (muerte de los hijos, enfermedades, exilio) nos llevaría a una suma total de pesar que produciría una aflicción de una magnitud tal a la que sería inconcebible poner límite alguno (39-40).

Es imposible, por consiguiente, prosigue, fijar un límite para el vicio y las perturbaciones destructoras y además, añade, «quien de hecho pone un límite a los vicios asume una parte de ellos» (41-42). Por si ello fuera poco, los peripatéticos estiman que las perturbaciones no sólo son naturales, sino también útiles, como pone de manifiesto el caso de la cólera, que es un acicate de la valentía e inspira la vehemencia a los oradores. Estos filósofos llegan a afirmar incluso que «no se puede considerar hombre a quien no sepa encolerizarse» (43). Temístocles y Demóstenes serían ejemplos de ese ardor casi colérico que incita a la superación. El deseo ardiente de saber ha espoleado también a grandes maestros de la filosofía como Pitágoras, Demócrito y Platón (44).

Continuando con la exposición de la doctrina peripatética, Cicerón nos indica que la aflicción misma puede ser de utilidad si ella es en realidad una consecuencia del dolor que se experimenta cuando se amonestan y afean las acciones malas de los hombres. Lo mismo podría decirse respecto de los restantes tipos de aflicción: la compasión, la rivalidad, el miedo, que no deben extirparse por completo, sino encauzarse hacia su punto medio (45-46).

Acto seguido el Arpinate afirma que a él no le interesan las disputas que mantienen los peripatéticos y los estoicos, para volver sin dilación a la definición de perturbación que le parece más verosímil, la de Zenón, para el que la «perturbación es un movimiento del alma contrario a su naturaleza que se aleja de la razón». Cicerón piensa además, en contra de la opinión que sostienen los peripatéticos, que considerar que nadie puede ser valiente sin estar encolerizado puede aplicarse a un gladiador como el Pacideyano que nos describe Lucilio, pero no al Ayante de la *Ilíada* homérica cuando está a punto de entrar en combate con Héctor, que no hace ostentación alguna de cólera o rabia. Tampoco tiene relación alguna con la cólera la valentía de hombres y héroes como Torcuato, Marcelo, el Africano, Hércules y Escipión, el famoso pontífice máximo (48-51). La valentía verdadera, en contraste con la cólera, parte siempre de un principio de conocimiento racional, como lo prueban las definiciones diversas de Esfero, o la de Crisipo, para quien la valentía es «el conocimiento de las cosas que se deben soportar, o la disposición del alma que, cuando se trata de sufrir y soportar, obedece sin temor a la ley suprema *(sc.* de la recta razón)» (53). Los estoicos dan en el clavo cuando consideran a los ignorantes locos. Una mente perturbada, como la que tiene el colérico, no puede actuar mejor que una que mantiene el equilibrio (54). Es cierto que hay ocasiones en las que da la sensación de que un orador y un actor dramático están dominados por la cólera, pero lo que ellos exhiben en verdad no es cólera, sino un temperamento vehemente para lograr unos fines determinados. Tampoco tienen nada que ver con la cólera el deseo y la avidez de conocimiento que acostumbran a mostrar los filósofos. Eso es mera apariencia, porque el talante del filósofo suele ser sereno y tranquilo (55).

Cicerón nos expone después la idea de que perturbaciones como la rivalidad, los celos y la compasión tampoco pueden procurar utilidad alguna. Un hombre libidinoso, colérico, angustiado y temeroso no puede ni por asomo ser sabio, porque a la sabiduría no le puede afectar nunca la perturbación. El Arpinate concluye esta sección lanzando los dardos de su crítica contra la doctrina peripatética y, así, leemos lo siguiente: «Respecto de la afirmación

de los peripatéticos de que es necesario eliminar los excesos y dejar lo que es natural, ¿es que algo que es natural puede ser al mismo tiempo excesivo? En realidad todas estas perturbaciones se originan de las raíces de los errores y deben ser extirpadas y erradicadas y no simplemente recortadas y podadas» (56-57).

Comienza ahora la segunda gran sección de este libro IV (58-81), que trata de los remedios que proporciona la filosofía para curar las enfermedades del alma, es decir, las perturbaciones. Empieza Cicerón reconociendo que la investigación que les ocupa se ha ido desviando de su propósito originario, a saber, exponer los métodos curativos de las perturbaciones del alma y se ha centrado más bien en delinear el ideal del sabio estoico. Conviene, por lo tanto, volver a la finalidad primigenia (58). A pesar de que los métodos que pueden emplearse para curar las pasiones del alma, continúa el Arpinate, son variados, ellos pueden reducirse fundamentalmente a dos: o intentar esgrimir una serie de razonamientos para erradicar todo tipo de perturbación y la aflicción que lleva aparejada, o tratar de extirpar cada una de las perturbaciones una por una (el miedo, el deseo, etc.). El método primero parece mejor, porque, por decirlo de una forma coloquial, se matarían dos pájaros de un tiro (59).

Toda perturbación del alma puede elimiarse o aliviarse indicando que «no es un bien aquello que da origen a la alegria o el deseo, y que no es un mal lo que origina el miedo o la aflicción» (60). Hay que mostrar, además, que «las perturbaciones son en sí mismas viciosas y que no contienen nada natural ni necesario» (60). Estos son los métodos que utilizan filósofos como Cleantes y Crisipo y no suelen surtir efecto alguno en la masa. Pero hay aflicciones que ni siquiera este tratamiento puede aliviar, «como es el caso de quienes se afligen por no tener en sí rastro alguno de virtud, de coraje, de sentido del deber, de nobleza moral» (61). A aflicciones de esta naturaleza convendría aplicarles una medicina especial. No obstante, debemos mantener siempre la convicción de que toda conmoción o perturbación del alma, sea cual sea su origen, es en todos los casos viciosa y no puede armonizar en manera

alguna con el hombre equilibrado, sereno y fuerte que se está intentando diseñar en la discusión que mantienen ese día (61).

Continúa Cicerón insistiendo en que el método mejor de cura consiste en tratar de eliminar la perturbación en sí. Por esa razón, cuando se trata de erradicar el deseo *(libido)*, incluso el deseo desmedido de alcanzar la perfección moral, «no hay que detenerse en indagar si lo que provoca el deseo es un bien o no, sino que lo que hay que eliminar es el deseo en sí» (62). La mejor forma de tranquilizar el alma y eliminar con ello toda perturbación consiste en llevar a cabo un examen y análisis ponderados de la condición humana y darse cuenta de que las desgracias le son inherentes. Este es el método que se discutió en la disertación del día anterior y al que recurrió Cicerón en su *Consolación* (63).

El miedo, que es una perturbación muy cercana a la aflicción (el primero tiene que ver con un supuesto mal futuro y la segunda con un supuesto mal presente), puede eliminarse mediante la consideración de que aquello que nos atemoriza y nos atenaza es algo en realidad insignificante (64).

Cicerón inicia el parágrafo 65 del modo siguiente, muy aristotélico, por cierto. «Sobre lo que se piensa de los males baste con lo dicho. Tratemos ahora de los bienes, es decir, de la alegria y el deseo». En las perturbaciones que se originan como consecuencia de un error sobre lo que es el bien debemos de tener en cuenta, al igual que sucede con la aflicción y el temor, que «ellas dependen de nosotros, que se asumen sobre la base de un juicio erróneo y que todas son voluntarias» (65). Debemos mostrar, por consiguiente, moderación en el contento y la alegria y evitar que ellos se desborden y se acaben convirtiendo en una efusión del alma desmedida y vergonzosa (66-67). Igual de despreciable que la alegría desbordante es la pasión amorosa, la más vituperable de todas las pasiones. Los poetas, en sus ficciones, acostumbran a elogiar el amor y lo consideran el dios supremo (68-69).

En los parágrafos 70 y 71 el Arpinate se detiene a hacer una serie de reflexiones sobre lo que expresan sobre el amor y la amistad los poetas griegos, pero eludiendo tratar del tema espinoso de la pederastia en el mundo helénico. Los filósofos, continúa, a par-

tir de Platón, han ido abandonando la valoración del amor como mera satisfacción de un instinto sexual, en aras de una visión más bella y profunda del mismo. Los estoicos, en la misma vena platónica, definen el amor «como la tendencia a trabar amistad inspirada por la percepción de la belleza» (72). Y, por ello, «si en la naturaleza existe un amor como éste, libre de ansia, de deseo, de preocupación, de suspiros, miel sobre hojuelas, pero nuestro discurso trata sobre el deseo» (72). Un deseo, por otra parte, que no dista mucho de la locura, como es el que siente el personaje de la comedia *La muchacha de Léucade* (73). El tratamiento que conviene aplicar a una persona dominada por la pasión amorosa consiste en:

a) Indicarle cuán liviano y despreciable es el objeto de su deseo.
b) Desviarlo hacia otras preocupaciones, aficiones y cuidados.
c) Sustituir su deseo amoroso por otro nuevo, de carácter no pasional, por supuesto.
d) Advertirle que su pasión es una locura, que tiene efectos muy nocivos, que depende de una opinión errónea sobre lo que es el bien y que es plenamente voluntaria (74-76).

Cicerón vuelve a tratar de nuevo el tema de la cólera, que es también, no se olvide, una forma de locura. A quien ella domina hay que quitarle de enmedio a la persona que la provoca, o esperar a que la ira se evapore, para obtener entonces una satisfacción por la ofensa que ha motivado la cólera, como se cuenta en la anécdota de Arquitas (77-78). Es absurdo pensar que la cólera es algo natural o útil. Si fuera algo natural, un hombre no se encolerizaría más que otro y nadie se arrepentiría de los desastres que ella ocasiona, como le sucedió a Alejandro Magno después de matar, en un arrebato de ira, a su amigo Clito. Como acontece con las demás perturbaciones, la cólera es causada por una opinión errónea, es voluntaria y puede curarse. Hay personas más proclives a la cólera que otras, al igual que sucede en todas las enfermedades. A pesar de ello, es más difícil eliminar un vicio crónico que la perturbación, del mismo modo que «es más fácil curar una inflamación repentina de los ojos que una conjuntivitis crónica» (79-81).

En el epílogo el Arpinate nos dice que las discusiones de estos cuatro días han mostrado bien a las claras que, junto con el discernimiento del supremo bien y el supremo mal, no hay nada más útil que los temas de que han tratado en esos días. Las últimas líneas recapitulan conceptos ya conocidos: que la perturbación del alma es grave y no difiere de la locura, que la aflicción y las enfermedades del alma se deben a un error de juicio y que la filosofía es la única que puede erradicarlas (82-84).

Libro V

En la *disputatio* del quinto y último día se somete a discusión el tema estrella de la ética estoica: si la virtud es autosuficiente para la vida feliz.

El prólogo (1-11), que es en esencia una alabanza de la filosofía, se inicia con la indicación de que ese último día se va a dedicar a analizar en profundidad la tesis ética más importante: si la virtud es autosuficiente para la vida feliz, postulado que, aunque es difícil de probar, es el más sublime de la indagación filosófica (1).

Quienes han abrazado el estudio de la filosofía han puesto todo su empeño en demostrar que la perfección moral, por encima de todas las vicisitudes que la fortuna nos pueda deparar, es suficiente para procurar la felicidad (3). Cicerón teme, con todo, que haya una correspondencia entre la debilidad de nuestros cuerpos y la flaqueza de nuestras almas. Mas la virtud, o perfección moral, si es que existe, debe eliminar ese temor y «tener bajo su dominio todos loa avatares que al hombre le pueden acontecer, despreciar las vicisitudes humanas y pensar que no le atañe nada de lo que está fuera de su virtud (3-4). Para conseguirlo se cuenta con la ayuda inestimable de la filosofía, que es capaz de corregir nuestros errores, erigirse en guía de nuestra vida, en indagadora de la virtud y en desterradora de todos los vicios. A continuación, con el concurso de un lenguaje retórico y entusiasta, entona un himno a la filosofía, creadora de la sociedad, la literatura y la civilización. Por si todas esas prendas no fueran suficientes, ella «nos ha regalado la tranquilidad de la vida y nos ha arrebatado el terror de la muerte».

No puede entenderse, por lo tanto, por qué el ser humano no la alaba y la cultiva con afán (5-6).

Una vez concluido el elogio de la filosofía, Cicerón esboza una breve historia de los orígenes de la misma y de su nombre. A pesar de que el uso del término es relativamente reciente, la búsqueda de la sabiduría, que es en lo que consiste la filosofía, es muy antigua, como ponen de relieve una serie de precedentes muy ilustres: los famosos Siete Sabios, Licurgo, Ulises, Néstor, etc. Su ocupación principal fue la contemplación de la naturaleza y el descubrimiento de la esencia de la realidad. Su nombre lo acuñó Pitágoras, que desarrolló su actividad en la Magna Grecia, a cuyo ornato y lustre contribuyó en gran medida (7-9). Antes de que surgiera la figura excepcional de Sócrates, los filósofos se ocuparon del estudio de la física, la astronomía, la geometría y la aritmética, pero «Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo, la colocó en las ciudades, la introdujo en las casas y la obligó a ocuparse de la vida y de las costumbres, del bien y del mal» (10). Su discípulo Platón escenificó en sus diálogos la habilidad dialéctica de su maestro y fundó la Academia, sentando las bases de la futura suspensión del juicio, la refutación de todo dogmatismo y la búsqueda de lo verosímil, método que desarrolló el académico Carnéades y al que se ha atenido siempre Cicerón.

Terminado el prólogo, a continuación viene una introducción en la que el interlocutor anónimo empieza sosteniendo la tesis de que la virtud no le parece suficiente para proporcionar la felicidad. El Arpinate discrepa de esta opinión y afirma que, incluso en medio de la tortura, se puede vivir recta, honesta, loablemente y bien, entendiendo bien en el sentido de «con firmeza, con dignidad, con sabiduría, con valentía» (12), que es tanto como decir de un modo feliz.

Su interlocutor le objeta de inmediato que no le convencen los argumentos dialécticos sutiles de los estoicos para probar que el sabio puede ser feliz incluso sometido a tortura e incita a Cicerón a que se plantee con rigor «si es posible que alguien sea feliz en medio de la tortura». A dicha objeción el Arpinate responde que se muestra dispuesto a presentar argumentos en apoyo de la tesis es-

toica, aunque se lamenta, quizá con la boca pequeña, de que se le imponga el método (13-14).

Después de este breve diálogo, Cicerón, recapitulando los logros conseguidos en los días anteriores y haciendo uso de un lenguaje muy retórico, con profusión de interrogativas y símiles, concluye diciendo que, si los efectos de la virtud son una vida tranquila y serena, libre de temores y deseos de todo tipo, no ve ninguna razón por la que la virtud por sí misma no pueda hacernos felices. (15-17).

Una vez concluido el brillante *tour de force* retórico, el interlocutor admite las premisas de Cicerón y afirma que, si es así, la investigación ha llegado ya a su fin (18). Así sería, le replica el Arpinate, si ellos se contentaran con el método deductivo que utilizan los matemáticos y con las argumentaciones silogísticas tan del agrado de los filósofos estoicos, mas a la indagación filosófica todo eso no le resulta suficiente, por lo que la cuestión objeto de debate debe ser tratada por separado y de un modo independiente, es decir, dedicándole una especie de monografía, ya que incluso los estoicos han escrito dos libros diferentes sobre las virtudes y los bienes (18-19). La profundidad y grandiosidad que encierra sostener con valentía que la virtud es autosuficiente para la felicidad le induce a afirmar a Cicerón que a él le gustaría, como si de Jerjes se tratara, «poder atraer mediante una recompensa al hombre que me aportara un argumento para creer con más fuerza en esta verdad» (20).

Una vez terminada esta introducción, el Arpinate divide el resto del libro en dos partes claramente diferenciadas:

A.— Exposición de las pruebas que avalan la tesis estoica de que la virtud, o perfección moral, es suficiente para la felicidad (21-82).

B.— Reconocimiento de que la mayoría de los sistemas filosóficos, aunque con matices, se muestran de acuerdo con dicha tesis (83-118).

Nada más iniciarse la sección primera, el interlocutor se muestra dispuesto en principio a aceptar la coherencia lógica de los dos presupuestos siguientes:

1º.— Si se admite que el bien moral *(honestum)* es el sumo bien, de ello se sigue que la vida feliz se logra con la virtud.
2º.— Si la vida feliz consiste en la virtud, hay que concluir que no hay ningún bien excepto la virtud (21).

Ante planteamientos tan tajantes, se objeta de inmediato que filósofos como Aristón y Antíoco de Ascalona aceptan la existencia de otros bienes además de la virtud, pero el Arpinate no está dispuesto a reconocer que la felicidad pueda tener grados, porque, como nos dice: «Yo no acierto a comprender en realidad qué debe buscar el hombre feliz para ser más feliz, porque, si hay algo que le falta, no puede ser feliz» (22-23). Teofrasto ha experimentado una dificultad semejante, pero, al admitir la existencia de bienes y males externos, ha sido coherente y no se ha atrevido a sostener el postulado elevadísimo de que la virtud es suficiente para la felicidad. No hay que censurarle por ello, pero sí es merecedor de reproche por haber admitido, en su *Calístenes*, que la fortuna es la que gobierna la vida y no la sabiduría; ahora bien, continúa, si existen bienes externos y del cuerpo fuera del bien moral, ¿no es coherente decir que la fortuna, que es la dueña y señora de las cosas externas y de las que atañen al cuerpo, tiene una importancia mayor que la cordura? (25).

¿Es preferible quizá, se pregunta de inmediato, la incoherencia de Epicuro, que elogia la comida frugal y sostiene a la vez que el placer es el sumo bien y que además tiene la desfachatez de decir que «no sepuede vivir placenteramente, a no ser que se viva de un modo honesto, sabio y justo»? (26). ¿Cómo pueden predicar Epicuro y sus discípulo Metrodoro que la fortuna no cuenta nada para el sabio y admitir al mismo tiempo que el bien mayor es la supresión del dolor? (27). Una vez expuesta la crítica de la incoherencia epicúrea, Cicerón insiste en defender su tesis de que los buenos son siempre felices, considerando que buenos o sabios son aquellos que está provistos de las virtudes (28). La felicidad, prosigue,

no puede ser otra cosa que «la plenitud absoluta de bienes con eliminación de todos losmales, plenitud que la virtud no puede alcanzar si existe algún bien fuera de ella» (29). El Arpinate no puede comprender que, si los avatares adversos de la fortuna (la pobreza, la soledad, el exilio, etc.) son males y pueden afectar al sabio, haya filósofos como Bruto, Aristón, Antíoco, Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates y Polemón que piensen que el sabio es siempre feliz a pesar de la existencia de dichos males. Si el sabio es siempre feliz, no hay más remedio que despreciar todos los lances adversos de la fortuna y no considerarlos males, so pena de incurrir en una incoherencia semejante a la que se ha achacado antes a Epicuro (30-31).

Llegados a este punto, se le objeta Cicerón que él está incurriendo también en incoherencia, puesto que en libro IV de *De finibus* ha afirmado que entre los peripatéticos y los estoicos no hay diferencias de fondo, sino sólo terminológicas. El Arpinate se defiende de la objeción indicando que su adhesión metodológica a la doctrina del probabilismo le permite cambiar de opinión cuando lo estime oportuno y escapar así a todo dogmatismo e insiste en que lo que conviene analizar es, «si admitido el postulado estoico de que el bien moral es el sumo bien, es coherente y consecuente hacer depender por completo la felicidad sólo de la virtud» (32-33). Y si te parece, continúa, que Zenón es un advenedizo y no tiene categoría filosófica suficiente, podemos remontarnos como autoridada suprema a Platón quien, en el *Gorgias,* por boca de Sócrates, identifica la virtud con la felicidad y, en el *Epitafio,* afirma que «el hombre que hace depender de sí mismo todo lo que contribuye a la felicidad es el que se ha procurado el método de vivir mejor» (34-36).

¿De dónde hay que partir, se pregunta a a continuación Cicerón, para demostrar la validez de lo planteado? De la naturaleza, responde, madre común, que quiere que todo lo engendrado sea perfecto, como testimonia el mundo vegetal y especialmente el animal. Del mismo modo que a los animales se les ha dotado de una característica específica y propia (se apunta aquí la conocida doctrina estoica de la *oikeiōsis),* así también al ser humano le ha

procurado como propio el principio divino de la razón, la racionalidad absoluta, que es en lo que consiste su perfección, por lo que quienes poseen dicha perfección son felices. Esto es lo que piensan Bruto, Aristóteles y los escolarcas de la Academia, mas Cicerón, ateniéndose a la doctrina estoica, da un paso más y sostiene que son *completamente felices* (37-38). Ahora bien, quienes, como los peripatéticos, hacen una división tripartita de los bienes (del cuerpo, del alma y de la fortuna) tienen necesariamente que desconfiar de ellos y de la felicidad completa. Pero lo que ellos están buscando es el ideal del sabio autosuficiente, es decir, un hombre feliz, «seguro, inexpugnable, protegido y defendido» (41) y esa felicidad completa y segura sólo puede consistir en el bien moral *(honestas)* y puede darse en quien estima que todas las cosas dependen de él mismo (40-42). El sabio, además, se halla libre de todas las perturbaciones del alma (de las que se ha tratado en los libros anteriores), por lo que siempre es feliz, con un tipo de felicidad que no depende de los bienes externos y, por ello, no puede admitir grados (43-45). Si no nos atenemos a esta conclusión, habrá que considerar bienes la riqueza, el renombre, la popularidad, la belleza del cuerpo, lo que los estoicos denominan «principales» o «preferibles» *(praecipua vel producta)* y los peripatéticos bienes sin más, los cuales ni siquiera para Aristóteles constituyen la felicidad perfecta. Después de una serie de variaciones y reiteraciones sobre el mismo tema, se llega de nuevo a la conclusión de que el hombre sabio siempre es feliz, por virtuoso, y merecedor de elogio (46-48).

En los parágrafos siguientes (49-54), haciendo uso de la deducción silogística, tan del agrado del estoicismo, y de las interrogativas retóricas, nos dice que la vida feliz es digna de elogio y que, del mismo modo que «en los vicios hay fuerza suficiente para hacer la vida infeliz, en la virtud hay fuerza suficiente para hacer la vida feliz» (50). Eso es lo que pone de manifiesto el ejemplo de la balanza de Critolao, quien afirma que, si ponemos los bienes del alma en una balanza, «se inclinaría tanto por el peso que llegaría a hundir la tierra y el mar» (51). Si la vida feliz no consistiera en la práctica de las virtudes, la consecuencia sería la destrucción de las

virtudes. Después de una serie de variantes sobre el tema, se concluye una vez más lo que se está repitiendo hasta la saciedad: la virtud nos proporciona apoyo suficiente para vivir sin aflicción, sin miedo, con fortaleza, con grandeza de ánimo, lo cual es tanto como decir que ella es autosuficiente para la felicidad.

No podía faltar, claro está, en confirmación de la tesis, la cita de una serie de ejemplos del *mos maiorum*. Lelio, hombre virtuoso y sabio, fue más feliz con su único consulado que Cinna, que fue cónsul cuatro veces y mandó decapitar a muchos hombres. ¿Puede ser feliz, se pregunta el Arpinate, quien ha matado a tantos hombres? Gayo Mario fue más feliz cuando compartió la gloria de la victoria contra los cimbrios con su colega Catulo que cuando, después, ordenó que lo ejecutaran, porque «es preferible sufrir injusticia a cometerla», como dijo ya Platón en el *Gorgias*. Como era de esperar en una cuestión de esa naturaleza, no podía faltar el ejemplo famoso de Dionisio, que fue tirano de Siracusa durante treinta y ocho años. A pesar de que procedía de un linaje respetable y de sus dotes naturales de gobierno, vivió de un modo despótico y tiránico y sus continuas sospechas de todos los que le rodeaban le obligaban a estar recluido en una especie de cárcel, por así decirlo. Como no se fiaba ni del barbero, enseñó a sus hijas a ejercer el oficio de barberillas y por la noche extremaba las precauciones antes de ir a reunirse con sus dos esposas. Llegó a matar incluso a seres queridos por cualquier broma o alusión sospechosa. El tipo horrible de vida que llevaba es ejemplificado mediante el famoso y conocido episodio de la espada de Damocles. Aunque él amaba por encima de todo la amistad verdadera, el sospechar de todo el mundo le impidió disfrutar de ella y vivió siempre en la compañía de fugitivos, criminales y extranjeros (57-63).

Sería absurdo, prosigue después de la descripción del indeseable modo de vida de Dionisio, comparar la vida del tirano con la que llevaron sabios del lustre de Platón, Arquitas y Arquímedes, que era también oriundo de Siracusa y cuya tumba descubrió Cicerón cuando fue cuestor de la ciudad siciliana. ¿Qué hombre en sus cabales preferiría vivir como Dionisio en lugar de dedicado a la reflexión e investigación científicas y al cultivo de la parte mejor del

hombre, como hicieron Demócrito y Anaxágoras, por poner dos ejemplos? (64-67).

No obstante, el modo mejor de comprender la diferencia que hay entre estos dos géneros extremos de vida es modelar un paradigma de un hombre de talento extraordinario y empeñado en la búsqueda de la verdad. En él habrá de darse necesariamente «aquel famoso fruto triple del espíritu, consistente el primero en el conocimiento de la realidad y en la explicación de la naturaleza (es decir, la física), el segundo en el discernimiento de lo que hay que perseguir y buscar y en una norma de vida racional (la ética), el tercero en juzgar la coherencia y contradicción de cada cosa, en lo que reside no sólo la sutileza de la argumentación, sino también la veracidad del juicio (a saber, la lógica).

¿Puede existir un deleite mayor, se pregunta de inmediato, que pasar la vida contemplando la naturaleza en los ámbitos variados de la meteorología, la botánica, la biología y la física en general? Quien conoce la esencia de la realidad externa adquiere también el saber más importante aún de «conocerse a sí mismo», que le lleva a advertir el parentesco del alma humana con lo divino y a tomar conciencia de que todas las cosas están gobernadas por la razón y la inteligencia. El corolario de toda esta actividad contemplativa es la conclusión de que la virtud se basta a sí misma para conseguir la felicidad. Mas para llegar a este descubrimiento maravilloso hay que ejercitarse en la ciencia de la argumentación y el razonamiento, que es la que es capaz de discernir lo verdadero de lo falso.

¿Qué sucederá, se pregunta luego, si este sabio ideal decide dedicarse a la vida pública? Que su sabiduría y sentido de la justicia beneficiarán a la comunidad. Un hombre de esta naturaleza disfrutará también de la amistad, «de manera que, si la felicidad consiste en el disfrute de bienes del alma semejantes, es decir, de las virtudes, y si todos los sabios disfrutan de esas alegrias, es necesario admitir que ellos son felices» (68-72).

Cuando el interlocutor anónimo le pregunta si ese hombre modélico será feliz incluso en medio de la tortura y los suplicios, Cicerón vuelve a lanzar los dardos de su crítica contra el epicu-

reismo por la incoherencia que supone aseverar que el sabio es feliz incluso sometido a tormento y sostener al mismo tiempo que el máximo bien es evitar el dolor y conseguir el placer. Y si esto lo dice un inconsecuente como Epicuro, ¿por qué no pueden afirmar algo semejante filósofos como los Académicos y los peripatéticos «que piensan que no debe buscarse ni contarse entre los bienes nada que se halle privado del bien moral»? (75). Aun admitiendo, como los peripatéticos, que hay bienes del cuerpo y bienes externos inferiores a la virtud, «¿por qué limitarse a llamar feliz, y no plenamente feliz, a quien los ha conseguido?» (76). Dentro del carácter reiterativo que preside este libro, el Arpinate nos vuelve a plantear la cuestión de si el sabio temerá el dolor. Su respuesta es que la virtud no puede sucumbir ante el dolor, sobre todo porque hay muchas personas que lo soportan con entereza, como los muchachos lacedemonios y los sabios indios, que se arrojan al fuego sin lanzar ni un solo gemido, y también las mujeres indias, que rivalizan, cuando muere su esposo, por ocupar un lugar junto a él en la pira funeraria. Incluso las bestias son capaces de soportar el dolor y también lo toleran los hombres ávidos de honor y gloria y quienes están dominados por la pasión amorosa.

Después de este amplio y bello excurso, a pesar de las múltiples reiteraciones que lo deslucen, Cicerón vuelve a tratar del tema que le ocupa y se mantiene firme en su tesis de que, incluso entre tormentos, la felicidad y la virtud son inseparables. El hombre sabio y virtuoso no hace nada de lo que se pueda arrepentir, porque actúa siempre en consonancia con la voluntad que depende de él y guiado por la nobleza, la constancia, la dignidad y la valía moral. No es posible imaginar una situación más feliz y todo ello se consigue, según los estoicos, viviendo en armonía con la naturaleza. No puede decirse nada más atinado y rotundo sobre la felicidad (80-82).

La segunda parte del libro (83-118) se inicia con una nueva profesión de fe antidogmática por parte de Cicerón, que le va a llevar a someter a un examen riguroso la opinión de los demás filósofos sobre el dogma estoico de que el sumo bien, es decir, la perfección moral, es suficiente para la felicidad (83-84). Las concep-

ciones de las restantes escuelas filosóficas sobre el sumo bien pueden dividirse en dos clases: simples y compuestas. Las cuatro simples son las siguientes: «No hay nada fuera del bien moral, la de los Estoicos; no hay bien fuera del placer, la de Epicuro; no hay bien fuera de la ausencia de dolor, la de Jerónimo; no hay bien fuera del disfrute de los bienes principales de la naturaleza *(naturae prima bona),* o de todos, o de los más importantes, la que exponía Carnéades contra los Estoicos». Entre las concepciones complejas o mixtas pueden mencionarse tres: la de la Academia Antigua y los peripatéticos, para quienes hay tres clases de bienes, los del alma (los más elevados), los del cuerpo y los externos; la de Dinomao y Califonte, que asocian el placer con el bien moral y la del peripatético Diodoro, que ha unido al bien moral la ausencia de dolor (84-85).

La postura de los peripatéticos, prosigue, es clara, con excepción de la pusilanimidad y la debilidad de Teofrasto ante el dolor. A pesar de que ellos preconizan una división tripartita de los bienes, piensan, no obstante, «que puede decirse de la vida que es feliz, no sólo si ella está repleta de bienes de todo tipo, sino también si el predominio de los bienes se da en la parte de mayor peso y dignidad, es decir, en los del alma. Esta es la doctrina de Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo, Polemón y también la de Califonte y Diodoro, quienes consideran el bien moral como el ingrediente principal de la felicidad, muy por delante de los demás. Los epicúreos y los seguidores de Jerónimo y Carnéades, aun admitiendo que la mente es capaz de discernir lo bueno y lo malo, no afirman con tanta rotundidad el carácter determinante de la virtud como componente fundamental de la felicidad (85-88).

A continuación, el Arpinate somete a examen la posición de Epicuro. Pese a que él no comparte su concepción hedonista del sumo bien, nos dice que el filósofo del Jardín se muestra indiferente e impertérrito ante la muerte, que al ser la desparición de la sensibilidad no nos afecta, y ante el dolor, breve cuando es intenso y leve cuando es duradero. De hecho no hay ningún filósofo que experimente temor ante la muerte y el dolor. Y lo mismo puede decirse si se trata de la pobreza. «¿Esos grandilocuentes amigos tuyos (los Es-

toicos), se pregunta Cicerón, en qué son mejores que Epicuro cuando se trata de hacer frente a los dos males que más nos angustian (el dolor y la muerte)?» (89). Epicuro es partidario, además, de la vida sobria y frugal y no siente pasión alguna por el dinero. ¿Por qué los filósofos van a despreciar menos el dinero y el lujo que el escita Anacarsis? Filósofos como Sócrates, Jenócrates y Diógenes han mostrado en realidad un desdén semejante por las riquezas (88-92).

Cicerón aborda después el análisis de la división epicúrea de los deseos, que, si no es muy exacta, sí es muy útil. Ellos son, o naturales y necesarios; o naturales y no necesarios; o ni naturales ni necesarios. Epicuro no vitupera la satisfacción de los placeres sexuales y obcenos y piensa que esta clase de placeres es deseable, si no perjudica, pero no proporciona nunca beneficio alguno. Su doctrina sobre el placer se reduce a afirmar que todo placer debe buscarse por el hecho de ser placer y todo dolor evitarse por el hecho de ser dolor, mas la inteligencia del sabio sabrá prescindir de los placeres que causen un dolor mayor y aceptar los dolores que le procuren un mayor placer, porque quien juzga es el alma y no los sentidos. El sabio vivirá perpetuamente feliz, entretejido en la guirnalda del recuerdo de los placeres que se han experimentado y de la expectativa de los que están por venir (93-96).

En el mismo marco de la valoración de los deseos, se nos indica después que en la alimentación hay que optar por la frugalidad, porque la naturaleza se contenta de hecho con lo poco. Se citan al respecto los ejemplos de Darío, de Tolomeo, del tirano Dionisio, de Timoteo, de Platón y de Sardanápalo, quien, si nos atenemos a la inscripción que estaba grabada sobre su tumba, se asemejaba más a un buey cebado que a un rey (97-101). La riqueza, continúa, y la pasión desmedida por la posesión de obras de arte no contribuyen en modo alguno a la felicidad. Un hombre pobre puede contemplar muchos tesoros artísticos en los lugares públicos. En conclusión: la pobreza es algo natural; la riqueza, por el contrario, no lo es (102).

La baja extracción social y la impopularidad no pueden causarnos tampoco la infelicidad. Cicerón cita a Demóstenes y Demócrito como ejemplos de hombres un tanto vanidosos. La relación

con el pueblo puede resultar en ocasiones peligrosa, como lo testimonia el trato que los Efesios y los Atenienses dieron a ciudadanos justo e intachables, en clara alusión a Hermodoro y Arístides. La conclusión es, por lo tanto, clara: la vida dedicada al ocio y la contemplación es preferible a una carrera pública brillante y plena de éxitos (103-105). No existen en absoluto razones de peso, además, para temer el exilio, porque ha habido filósofos nobilísmos que han vivido siempre en el exilio. El filósofo es en realidad un ciudadano del mundo. Se mencionan muchos ejemplos de filósofos al respecto (106-109).

No hay nada que pueda privarnos del placer y la felicidad, prosigue, si, cuando nos acucian las inquietudes y las aflicciones, sabemos encauzar nuestras almas hacia el placer, como piensa Epicuro. Ni siquiera puede robarnos la felicidad la pérdida del sentido más noble, el de la vista, porque un filósofo puede meditar en la oscuridad, como ponen de manifiesto los casos de Diódoto y Demócrito. Según la tradición, Homero era ciego, pero sus descripciones parecen una pintura. El augur Tiresias, un verdadero sabio, no se lamentaba nunca de su ceguera y, si Polifemo se queja ante un carnero de esa tara, es porque no era más inteligente que el bruto (110-115). ¿Qué mal hay de hecho, se pregunta después, en la sordera? Todos somos en verdad sordos respecto de las otras lenguas que no comprendemos. Es cierto que los sordos no pueden escuchar la buena música, pero también se ven libres de los sonidos desagradables y además siempre les queda el recurso de mantener una conversación consigo mismos (116).

Si a pesar de todo, nos dice de inmediato, a una persona le abruman todos las males hasta el extremo de no poderlos soportar, siempre tiene a su disposición el remedio de quitarse la vida. Epicuro y Jerónimo se han mostrado siempre partidarios de recurrir a esta solución extrema (117-118).

El epílogo (119-121) comienza con la observación siguiente: si filósofos como Epicuro, para quien la virtud es un nombre vacío, piensan que el sabio siempre es feliz, «¿qué te parece que deben hacer los filósofos que han seguido a Sócrates y Platón?»

(119). En realidad, como pensaba Carnéades, la diferencia entre los estoicos y los peripatéticos es meramente terminológica.

Ha concluido ya el quinto día de la discusión y Cicerón tiene la creencia firme de que pondrá las cinco *disputationes* por escrito y se las dedicará a Bruto y el libro se cierra con estas bellas palabras: «Yo no sabría decir en qué medida esta labor mía será útil a los demás, pero yo no sabría hallar otro consuelo para los acerbísimos dolores y para las variadas preocupaciones que nos acosan por doquier».

LOS PRÓLOGOS DE LAS *DISPUTACIONES TUSCULANAS*

Uno de los rasgos más peculiares de las *Tusculanas* es el hecho de que cada uno de los cinco libros de que consta comienza por un prólogo bastante extenso, algo sin parangón en la producción literaria ciceroniana. En la obra inmediatamente anterior, *De finibus,* dividida también en cinco libros, sólo el primero se inaugura con un prólogo que posee una cierta similitud con los de las *Tusculanas.* Pensamos que una comparación entre ellos puede arrojar alguna luz al respecto.

El prólogo del libro I de *De finibus* es una justificación de su dedicación senil a la literatura filosófica y una respuesta a las distintas objeciones que la misma le puede granjear. A las personas cultas que no sienten interés alguno por los temas filosóficos, a quienes piensan que el cultivo de la filosofía debe hacerse con moderación y no con tanto empeño, a quienes opinan que es preferible leer a los escritores filosóficos griegos en su lengua original y no en lengua latina y a quienes consideran inadecuada la dignidad y el rango del Arpinate una ocupación de esa naturaleza, Cicerón les responde lo siguiente:

1.— Que en el estudio y cultivo de la filosofía no caben términos medios, ya que sería vergonzoso mostrar fatiga en la búsqueda de la verdad.
2.— Que, en las circuntancias vitales en las que se encuentra a la sazón, él siente un deleite especial en dedicarse a escribir este tipo de libros.
3.— Que no puede comprender el desprecio de algunas personas por las creaciones literarias en lengua latina, sobre todo si se repara en que, frente a lo que se suele pensar, la lengua latina es más rica que la griega.
4.— Que él no se limita a traducir a los autores griegos de obras de contenido filosófico, a pesar de que no desdeña esa labor, sino que lo que pretende es exponer con fidelidad y en un estilo elegante las teorías de la principales escuelas filosóficas griegas, sin renunciar en modo alguno a expresar su opinión personal.

Cicerón concluye este prólogo indicándonos que, después del esfuerzo de muchos años anteriores en la composición de discursos forenses, se ha propuesto en el otoño de su vida poner todo su afán en el noble empeño de que sus conciudadanos tengan un conocimiento mucho mejor de la filosofía, «ya que no hay en la vida nada tan digno de indagarse como las cuestiones de las que se ocupa la filosofía» (11).

Es evidente, como comprobaremos muy pronto, que en los prólogos de las *Tusculanas,* en unos más, en otros apenas o nada, resuenan claros los ecos del prólogo de *De finibus* que acabamos de extractar, pero no es menos cierto tampoco que ellos poseen peculiaridades propias que les confieren una notoria originalidad.

Como los lectores pueden tener una información de primera mano de los cinco prólogos de las *Tusculanas,* bien por los resúmenes que se acaban de hacer de los contenidos

de cada uno de los libros, o por la lectura completa y directa de los mismos, vamos a limitarnos ahora a extractarlos sumariamente y a apuntar sus rasgos relevantes.

Descripción esquemática de los puntos tratados en cada uno de los prólogos:

LIBRO I

1.— El ocio de que disfruta, impuesto por sus circunstancias personales, le permite ocuparse de nuevo de los temas filosóficos.
2.— Confrontación de las culturas griega y romana.
3.— Cicerón, tras los pasos de Isócrates y Aristóteles, va a prestar en ese momento un servicio a sus conciudadanos escribiendo una «declamación senil» de carácter filosófico.

Comparado con el prólogo de *De finibus*, el punto 2 y la precisión del punto 3 respecto de que su obra armoniza la retórica y la filosofía son completamente originales. La precisión del punto 3 por motivos obvios.

LIBRO II

1.— Escribir de filosofía es una necesidad dado los efectos benéficos que ella procura: la liberación de los males que afligen al ser humano.
2.— Ventajas de la filosofía frente a la retórica, a la sazón en declive.
3.— Exhortación a los Romanos a escribir tratados filosóficos con rigor y elegancia, no como los que componen los Epicúreos, lo que les permitiría prescindir incluso de las bibliotecas griegas.

Frente al proemio de *De finibus,* la matización meridiana de la función terapéutico-liberadora de la filosofía en el el punto 1 y el punto 2 son originales.

LIBRO III

Es el más monotemático de todos. Desarrolla el punto 1 del libro II, estableciendo un parangón entre la medicina y la filosofía e indicando las causas que sumen a los seres humanos en la oscuridad y el error. Es el prólogo que engarza mejor con el contenido del libro: la curación de la aflicción.

LIBRO IV

1.— Exaltación de los logros de la cultura romana.
2.— Precedentes del interés por los estudios filosóficos en el mundo romano.

El punto 1 es una variación sobre el punto 2 del libro I, mientras que el punto 2 es totalmente original.

LIBRO V

1.— Formulación de la tesis «la virtud es autosuficiente para la felicidad».
2.— Elogio de la filosofía como guía de la vida en todos los campos.
3.—Breve esbozo de la historia de la filosofía.

Con excepción del punto 1, que nos presenta la temática principal del libro, el punto 2 tiene elementos de contacto con la parte final del prólogo de *De finibus* (declaración de la importancia de la filosofía), con el punto 1 del libro II y con el prólogo del libro III en general. El punto 3, aunque tiene alguna relación con el punto 2 del libro IV, nos ofrece un esbozo muy sumario de la evolución del pensamiento griego, el cual, como es lógico, falta en el punto 2 del libro IV.

Parece oportuno indicar, a modo de conclusión, un par de puntualizaciones sobre la cuestión:

1ª.— Como se podía esperar, si reparamos en el hilo conductor que guía las *Tusculanas*, el elemento más ca-

racterístico de estos prólogos es poner de relieve que la función primordial de la filosofía es la terapia del alma.

2ª.— Respecto de las causas que incitaron a Cicerón a iniciar con un prólogo cada uno de los cinco libros, en lugar de haberlos condensado al comienzo del libro I, como hizo en *De finibus*, nos atrevemos a aventurar la hipótesis de que, puesto que cada uno de los libros es en realidad una declamación retórica, es probable que el Arpinate haya querido resaltar esta circunstancia iniciándolos, como en cualquier discurso retórico es obligado, con un prólogo de carácter general, que le serviría además de vehículo para justificar su empeño senil de ocuparse en la creación de una literatura filosófica, en lugar de comenzarlos mediante el planteamiento de los temas, como si de un tratado, y no de una declamación, se tratara.

LA VALORACIÓN CICERONIANA DE LAS FUENTES FILOSÓFICAS DE LAS *TUSCULANAS*

No pretendemos aquí rastrear en cada línea del texto ciceroniano qué opinión, qué doctrina o qué frase de cualquier filósofo griego nos está transmitiendo Cicerón con mayor o menor fidelidad y exactitud, porque eso es lo que viene haciendo la *Quellenforschung* desde tiempo inmemorial, con un empeño y una tenacidad encomiables, aunque, en el caso de las *Tusculanas,* como señala Carlos Lévy, el resultado sea «particularmente decepcionante»[5].

---

[5] Cf., al respecto, C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie ciceronienne*, Roma, École Française

Ahora bien, nosotros pensamos, en consonancia con las investigaciones de los últimos decenios, que el Arpinate tenía motivos más que sobrados para tener un conocimiento de la filosofía griega de primera mano y que no se le puede considerar un mero recopilador de doxografías morales estereotipadas, como piensa M. Giusta, el moderno adalid italiano de la *Quellenforschung*[6]. No debemos olvidar que Cicerón estuvo durante dos años (79-77) en Grecia y en Asia, en concreto en Atenas y Rodas, entrando en contacto directo con la filosofía y la retórica helénicas, que poseía además un gran dominio de la lengua griega y que lo más probable es que tuviera siempre información de primera mano sobre las principales escuelas y filósofos del momento, sobre todo del neoacademicismo de Filón de Larisa y Antíoco de Ascalona, pero también del estoicismo y del epicureismo, por no hablar de la referencia fundamental que fueron siempre para él las figuras de Sócrates, Platón y Aristóteles. De lo que vamos a tratar, por tanto, en este apartado es de la valoración que nos ofrece él en las *Tusculanas* de este amplio y variado universo filosófico.

Empezaremos por el epicureísmo, la escuela rival por excelencia del Arpinate, aunque no acostumbra a cargar mucho las tintas en sus críticas, que se reducen en lo fundamental a su forma desmañada y sin gracia de redactar sus

---

de Rome, 1992; la expresión «particularmente decepcionante»se encuentra en la pág. 446. Quien desee, no obstante lo dicho, arriesgarse a adentrarse en dicha selva, en lo que a las *Tusculanas* se refiere, puede consultar TH. W. DOUGAN, *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum Libri quinque. A revised Text with introduction and commentary and a collation of numerour mss.*, vols. I y II, Nueva York, Arno Press, 1979, en concreto las págs. XX-XXVI de la introducción del vol. I y las págs. XXX-LIV, de la introducción del vol. II.

[6] Cf. M. GIUSTA, *I dossografi di etica*, Turín, 2 vols., tomo 1, 1964, tomo 2, 1967.

tratados y a su incoherencia doctrinal. En lo que se refiere al primer aspecto, será suficiente citar dos pasajes de los prólogos de los libros I y II. En I 6, refiriéndose a la plétora de libros que escriben los epicúreos, nos dice: «Ahora bien, puede darse el caso de que uno tenga opiniones acertadas y no sea capaz de expresarlas con elegancia, mas expresar por escrito sus propios pensamientos cuando no se es capaz ni de ordenarlos, ni de expresarlos con claridad, ni de atraer al lector con ningún tipo de deleite, es propio de un hombre que abusa sin moderación alguna de su ocio y de los medios que la lengua le ofrece». Por supuesto que los escritores aludidos son los epicúreos. En II 7 insiste de nuevo en su opinión de que hay autores de muchísmos libros filosóficos escritos en latín, pero, según nos dice, «puesto que sus mismos autores declaran que ellos escriben sin precisión, sin orden, sin elegancia y ornato, renuncio a una lectura que no proporciona deleite». Es evidente que esos escritores desmañados son lo epicúreos y, además, que Cicerón no concibe una escritura exenta de elegancia y que no procura delectación alguna.

La acusación de incoherencia se halla siempre íntimamente relacionada con su doctrina hedonista. Así, por ejemplo, en II 7 y 8, el Arpinate considera inconsecuente que Epicuro diga que el dolor es el único mal y admita al mismo tiempo que el sabio soportará con placer el tormento. En el mismo sentido puede aducirse II 4, donde leemos: «No te preocupes por el dolor», dice. «¿Quién dice esto? ¿La misma persona que dice que el dolor es el mayor mal?» En II 41 y 42, Cicerón no acierta a comprender que Epicuro afirme que la supresión del dolor es el sumo bien y sostenga al unísono la primacía de los placeres más bajos y sofisticados, que no pueden liberarnos del dolor. También considera inco-

herente, si nos atenemos a lo que se indica en II 49, afirmar que una vida virtuosa y frugal es compatible con el placer.

El estoicismo, en líneas generales, es visto con muy buenos ojos por Cicerón y no puede negarse que, al menos cuantitativamente, no hay ninguna escuela filosófica griega a la que se preste una atención mayor en las *Tusculanas* que a la estoica[7].

La objeción principal que suele esgrimir el Arpinate en contra del estoicismo es de índole metodológica y se refiere al uso desmedido que la escuela hace de silogismos breves y concisos, como si de la panacea para resolver cualquier dificultad se tratase. Es meridiano que Cicerón sintonizaba mejor con la metodología académico-peripatética, más proclive a la argumentación y exposición dialécticas, que se remontaba en última instancia a Sócrates, que con las sutilezas lógicas tan del agrado de los Estoicos.

Presentemos, sin más preámbulo, algunas citas de las *Tusculanas* al respecto. En II 29, por ejemplo, leemos: «Los estoicos recurren a pequeños silogismos para demostrar que el dolor no es un mal, como si la dificultad fuera meramente verbal y no de contenido». Algo semejante vemos en II 4, donde se nos indica que los estoicos «mediante sus deducciones retorcidas y sutiles pretenden que el dolor no es un mal»[8]. Cicerón preferiría que los estoicos abandonaran sus sutilezas lógicas y entraran más de lleno en el meollo de los problemas. A este respecto es muy significativo un pasaje en el que el Arpinate compara las metodologías dispares de

---

[7] Baste citar, como prueba de ello, el hecho de que en la magna edición de los Estoicos de Emile Bréhier y Pierre-Maxim Schuhl, *Les Stoïciens,* París, Gallimard, 1962, se considera, en relación con las *Tusculanas,* de contenido claramente estoico los capítulos 12 y 13 del libro II, el libro III a partir del capítulo 4 y los libros IV y V completos.

[8] Cf. también al respecto III 13 y 22.

estoicos y peripatéticos. Después de una bellísima comparación disyuntiva, en la que Cicerón le dice a su interlocutor anónimo «si deben desplegar las velas de inmediato» (como los estoicos) o «remar poco a poco como si estuvieran saliendo del puerto» (que es lo que hacen los peripatéticos), leemos en IV 9: «Lo digo porque los estoicos hablan mucho de la división y la definición de las perturbaciones, pero no del modo de curar las almas, mientras que los peripatéticos aducen muchos argumentos para curar las almas y dan de lado las cuestiones espinosas de la división y la definición»[9]. En V 18, y en la misma línea, Cicerón piensa que la demostración de la tesis de que la virtud es suficiente para la felicidad no puede reducirse a una mera deducción lógica a partir de la premisa «no hay nada mejor que el bien moral».

Vamos a citar y comentar, por último, un largo pasaje que consideramos fundamental para comprender cómo valora el Arpinate a los estoicos, los académicos y los peripatéticos. Aparece en V 82-84 y reza así: (Después de decirnos que la vida del sabio es siempre feliz), continúa: «Ciertamente yo no puedo aportar nada mejor, pero hay una cosa que me gustaría obtener de ti, si no te resulta desagradable, dado que a ti no hay cadenas que te vinculen a una escuela determinada y libas de todo lo que a ti te impresiona más por su aspecto de verosimilitud; pues bien, puesto que hace un momento me parecía que tú animabas a los peripatéticos y a la Academia Antigua a que se atreviesen a decir a las claras y sin reticencias que los sabios son siempre plenamente felices, yo quisiera oir cómo piensas tú que esta afirmación es coherente con ellos. En realidad tú has expuesto muchos argumentos contrarios a esta opinión y has llegado a las conclusiones del modo de razonar de los estoicos.

[9] Cf.también a este respecto IV 33 y V 13.

Hagamos uso, pues, de la libertad que sólo a nosotros en la filosofía nos está permitida, en el sentido de que las palabras que nosotros decimos no llegan a ningún juicio, sino que recurrimos a todas las teorías para que los otros puedan juzgar nuestras palabras por sí mismas, sin unirlas a autoridad alguna. Pues bien, me parece que lo que tú deseas sostener es que, por discrepantes que puedan ser las opiniones de los filósofos sobre el sumo bien, la virtud, es, sin embargo, suficiente para asegurar la felicidad. Esto es lo que Carnéades, según hemos oido, tenía por costumbre sostener, pero mientras que él iba en contra de los estoicos, a los que siempre rebatía con el mayor empeño y contra cuya doctrina sus espíritu se inflamaba, nosotros, en cambio, trataremos la cuestión sin apasionamiento. Si en realidad los estoicos han establecido correctamente el sumo bien, la cuestión está zanjada: es necesario que el sabio sea siempre feliz. Pero, si es posible, examinemos una por una la opinión de los restantes filósofos, para que este preclaro dogma, por decirlo así, de la vida feliz pueda conciliarse con las opiniones y las doctrinas de todos».

Comentar este extenso y clarificador pasaje daría para un artículo, qué duda cabe. Mas nosotros vamos a limitarnos aquí a resaltar una serie de aspectos, de forma sumaria, para que los lectores puedan comprender cómo valoraba el Arpinate las distintas escuelas filosóficas del momento.

1º.— El epicureísmo aparece siempre excluido de la parte final de todo debate, porque su doctrina hedonista del sumo bien es irreconciliable con la concepción que piensa que el sumo bien consiste en la perfección moral.

2º.— Lo que pretende dilucidar aquí el Arpinate es si son los estoicos, con su doctrina ética rigurosa y dogmática, o los Académicos, con una concepción del sumo

bien menos rígida y más al alcance del ser humano, quienes se llevan el gato al agua.

3º.— Cicerón, sin compartir el encarnizamiento con el que Carnéades combatía dialécticamente la doctrina estoica del sumo bien, se muestra partidario de una posición doctrinal más flexible, abierta a otros filósofos, basada en los pilares del probabilismo y la verosimilitud, que es el método filosófico al que se adhirieron los representantes de la Academia Nueva, como Filón de Larisa y Antíoco de Ascalona, de talante conciliador y ecléctico, que es en el que el Arpinate se había formado. Mas sobre la Academia y su evolución trataremos con más detenimiento en el capítulo siguiente.

A continuación, y antes de entrar más a fondo en la cuestión del método filosófico de la Academia Nueva, nos ocuparemos de la valoración ciceroniana de los dos grandes adalides de la filosofía griega. Nos referimos, claro está, a Sócrates y Platón. La figura de Sócrates se nos presenta siempre con luces muy favorables. Es precursor del probabilismo y la verosimilitud, tan dilectos a Cicerón, porque, como se afirma en I 8, referido a Sócrates, «rebatir la opinión de otro es el camino más fácil de descubrir lo que más se asemeja a la verdad»[10]. Sócrates es además paradigma de actitud firme, serena y confiada ante la muerte, dado que existe la posibilidad de que nuestra alma sea inmortal[11]. En III 8 se nos presenta al filósofo ateniense como la fuente principal de la ética y, en III 10, se afirma que los Estoicos tomaron de Sócrates la idea de que los ignorantes padecen en realidad la enfermedad de la locura. En IV 6, El Arpinate

---

[10] Cf., también en relación con esta idea, V 11.

[11] Cf., al respecto, I 55, 71-74 y 97.

nos indica que la filosofía verdadera y refinada de los Estoicos deriva de Sócrates. En V 10, en relación estrecha con la afirmación de III 8 de que Sócrates es la fuente principal de la que mana la ética, se nos dice que «Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo y la obligó a ocuparse de la vida, de las costumbres, del bien y del mal», que es tanto como establecer la división tradicional de la filosofía griega en presocráticos, socráticos y postsocráticos. Sócrates es también, por último, el paradigma del filósofo que desprecia la riqueza y el dinero (V 91) y, además, un genuino hombre helenístico *avant la lettre,* porque se considera un cosmopolita (V 108).

Gran parte del libro I gira en torno de la figura de Platón y su bellísimo diálogo *Fedón,* con su defensa de la creencia en la inmortalidad del alma, el argumento de mayor peso sin lugar a dudas en un libro, como el I, que trata de erradicar el miedo a la muerte. En I 39, por ejemplo, Cicerón nos informa de que Platón fue el primero que se mostró de acuerdo con los pitagóricos respecto de la eternidad de las almas y nosofreció una explicación racional de la misma. En I 70, se nos ofrece la imagen de un Platón firmemente convencido del origen divino del alma y, en I 97, el Arpinate cita el conocidísimo texto de la *Apología,* en el que Sócrates expresa su confianza en la posibilidad de que el alma sea inmortal. Pero Cicerón no se limita a presentarnos a Platón como un creyente firmemente convencido de la inmortalidad del alma, sino que también pone de relieve, en otros libros de las *Tusculanas,* otras facetas importantes y peculiares del pensamiento platónico. Vamos a detenernos ahora en las más relevantes. En II 27, por ejemplo, alude a la conocida medida educativa de expulsar a los poetas de su estado ideal. En III 10 se hace referencia a la división platónica del alma en dos partes, una que participa de la razón y otra que está privada de ella y, en V 34 y 36, Cicerón nos dice que el maestro por

y 36, Cicerón nos dice que el maestro por antonomasia pensaba también que la virtud se basta por sí misma para procurar la felicidad. Pasemos ahora a los Académicos.

En lo que se refiere a ellos, vamos a centrarnos sobre todo en su método filosófico, que consiste en atenerse siempre a lo que es más verosímil y en rechazar cualquier tipo de dogmatismo. Conviene precisar, para empezar, que el neoacademicismo del Arpinate, que hunde sus raíces en la dialéctica socrática, en Platón, la Academia Antigua y en Aristóteles y los peripatéticos, se proponía conseguir dos objetivos prioritarios: en primer lugar, poner en tela de juicio el dogmatismo desmesurado de escuelas como el epicureismo y el estoicismo, las cuales, partiendo, desde presupuestos muy distintos, de la naturaleza como guía de la conducta humana, habían creado unos sistemas éticos dogmáticos. Epicuro sostenía que el placer es el sumo bien, mientras que los estoicos pensaban que el sumo bien tenía que consistir en el rasgo más noble del ser humano: la virtud o perfección moral, pero sin dejar resquicio alguno a ingrediantes de otra naturaleza. Como veremos enseguida, la Academia, mediante el concurso de filósofos de una dialéctica implacable como Carnéades, sometieron al dogmatismo estoico a una crítica demoledora, que llevaría a los académicos a una dilatada fase cronológica caracterizada por un predominio patente del escepticismo, el probabilismo y la búsqueda de lo verosímil, hasta que, un poco antes o contemporáneamente a la vida del Arpinate, filósofos como Filón de Larisa y Antíoco de Ascalona abandonarían las críticas implacables contra el estoicismo de los escolarcas anteriores de la Academia con la finalidad de buscar un compromiso ecléctico con la Estoa, que desde hacía algún tiempo había templado también su rigorismo ético. La cita de unos cuantos pasajes de las *Tusculanas* será la mejor confirmación de lo que acabamos de exponer.

En I 8, Cicerón nos informa sobre el método que él va a seguir durante las disertaciones y nos dice al respecto: «El procedimiento que utilizaba era el siguiente: cuando quien deseaba oirme había expresado su parecer, yo lo rebatía. Éste, como tú sabes, es el antiguo método socrático de rebatir la opinión de su interlocutor. Es indudable que Sócrates pensaba que éste era el camino más fácil para descubrir lo que más se asemeja a la verdad»[12]. En V 8, se insiste en la idea de que este método se remonta a Sócrates, respecto del que dice: «Su variado método de discusión, la diversidad de los temas y la grandeza de su talento dieron origen a muchas escuelas filosóficas que disentían entre sí, de las cuales yo me he atenido sobre todo al método que, en mi opinión, era el que practicaba Sócrates, que consiste en suspender nuestra opinión propia, en liberar a los demás del error y en buscar en toda discusión lo que es más verosímil». Otro texto muy interesante es II 9. En él, en el marco del elogio de Sócrates y los socráticos, quienes, frente a los epicúreos, se han preocupado mucho por el rigor y la belleza expositivas, Cicerón nos indica que él sigue los pasos de los peripatéticos y la Academia en lo que al método se refiere, que también es el más fructífero en la ejercitación de la retórica y, en ese sentido, leemos lo siguiente: «Por esa razón siempre ha sido de mi agrado la costumbre de los peripatéticos y de la Academia de someter a discusión en todas las cuestiones el pro y el contra, no sólo porque de otra manera no es posible hallar qué hay de verosímil en cualquier cuestión, sino también porque éste es el mejor método de ejercitar la retórica. Aristóteles fue el primero que utilizó este método y luego sus sucesores»[13].

---

[12] Texto citado ya en la página 34, al tratar de la imagen de Sócrates.

[13] Pueden consultarse también, al respecto, I 17, IV 7, V 33, 83, 83.

A continuación, y con la finalidad de que los lectores vean con una claridad mayor la posición de Cicerón en el debate filosófico de la época, vamos a hacer un excurso sobre la evolución de la Academia desde Platón hasta la época en que vivió el Arpinate, quien fue, no conviene olvidarlo, por encima de todo un seguidor de la Academia.

Excurso sobre la evolución de la Academia[14]

Antes de tratar de la primera gran figura filosófica que dio un nuevo giro a la Academia, parece oportuno recordar la serie de escolarcas que sucedieron a Platón en la dirección de la institución. Fueron los siguientes: Espeusipo, Jenócrates, Crántor y Polemón. Según el eminente filólogo germano Kraemer[15], los sucesores de Platón sometieron el estudio de la dialéctica a unas reglas muy estrictas, muy semejantes a las que aparecen en los *Tópicos* de Aristóteles. En una palabra, la fresca mayéutica socrática habría sido

---

[14] Para la redacción de dicho excurso nos hemos atenido en líneas generales al capítulo que dedica C. Lévy, *op. cit.*, a la cuestión, titulado: «La Nouvelle Académie: histoire et definition des problèmes», págs. 9-57. Al lector más especializado le recomendamos los estudios siguientes: (1) H. Cherniss, *The riddle of the early Academy,* Nueva York, 1962, 2ª ed.; (2) H. J. Kraemer, *Der Ursprung der Geistmepaphysik,* Amsterdam, 1964 y *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín-Nueva York, 1971; (3) M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica,* Florencia, 1979. Sobre el escepticismo y su influjo en la Academia los dos estudios clásicos son: (1) V. Brochard, *Les Sceptiques grecs,* París, 1887, publicado recientemente en Le livre de poche, París, 2002. Se trata de una obra espléndida, que, a pesar de su antigüedad, no ha perdido en absoluto vigencia; (2) M. dal Pra, *Lo scetticismo greco,* Bari, Laterza, 1975, vols. I y II. Quien desee una bibliografía más reciente puede consultar los libros siguientes: (1) G. Giannantoni, *Lo scetticismo greco,* Nápoles, 1981, 2 vols.; (2) J. Barnes, *The Toils of Scepticism,* Cambridge, 1990; (3) R. J. Hankinson, *The Sceptics,* Londres- Nueva York, 1995.

[15] En su estudio *der Ursprung ..., op. cit.*

sustituida por una dialéctica formal de bajos vuelos que se limitaba a exponer el pro y el contra de cada cuestión. Lo que habría hecho después un gran filósofo como Arcesilao habría sido perfeccionar y dar un carácter más incisivo a ese método, con el objetivo de combatir dialécticamente al estoicismo.

Arcesilao vivió a caballo entre los siglos IV y III, concretamente del 316-315 al 241-240[16]. Fue discípulo de Teofrasto y de los académicos Crántor y Polemón y, en el seno de la Academia, tuvo como condiscípulo a Zenón, al que se enfrentaría en el futuro con tanta virulencia. Fue un dialéctico sutil y temible y, al igual que Sócrates, no dejó nada escrito. Su postura metodológica, de un escepticismo absoluto y total, es puesta de relieve por Cicerón[17] mediante esta afirmación que se ha hecho famosa: *Arcesilas negabat esse quidam quod sciri potest, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset,* es decir, «Arcesilao negaba que pueda conocerse algo, ni siquiera lo que Sócrates se había dejado para sí». Arcesilao, desde su postura escéptica radical, llegaba a poner en duda incluso la duda socrática, con lo que llevó el mensaje socrático a una desconfianza absoluta en lo que a la posibilidad de un conocimiento seguro se refiere[18].

Llegamos ahora a la figura fundamental de Carnéades[19]. Nació en Cirene, en el año 219 o 214 y vivió noventa años. Fue a Atenas a estudiar dialéctica con el estoico Diógenes

---

[16] Cf., sobre este filósofo académico H. von Arnim, *Arkesilaos,* en *RE,* 2, 1895, págs. 1164-1168.

[17] En *Ac. Seg.* I 12, 45.

[18] Quien desee un análisis más profundo de la cuestión puede recurrir a C. Lévy, *op. cit.,* págs. 16-32.

[19] Cf. sobre la vida y la obra de este filósofo académico, H. von Arnim, *Karneades,* en *RE* 10, 1919, págs. 1664-1185, que completó luego A. Weische, en *RE,* sup. 11, 1968, págs. 853-856.

de Babilonia y se familiarizó con los escritos de Crisipo, lo cual quiere decir que poseía un conocimiento profundo y de primera mano del pensamiento estoico. Después se convirtió en escolarca de la Academia y se dedicó con una ansia tal al estudio de la filosofía que cuesta trabajo creer que todos sus desvelos desembocaran en una posición de escepticismo radical. Participó junto al peripatético Critolao y el estoico Diógenes de Babilonia en la famosa embajada enviada a Roma en el año 155. Su corrosivo discurso pronunciado sobre el tema de la justicia siguiendo el método de su *disputatio in utramque partem,* es decir, exponiendo las opiniones a favor y en contra, fue considerado por Catón tan peligroso y nocivo que solucionó a toda prisa el contencioso a favor de los griegos, a fin de que ellos abandonaran con la mayor celeridad Roma. Carnéades, en sus ataques a los fundamentos del sistema estoico había establecido como criterio de verdad contra su dogmatismo lo verosímil y lo probable, sin atenerse a ninguna doctrina o sistema. Al igual que Arcesilao, tampoco escribió nada.

Los sucesores de Carnéades, Clitómaco y Metrodoro, que vivieron en el siglo II, adoptaron posturas contrapuestas en relación con el escepticismo radical de Carnéades. Clitómaco continuó defendiendo el dogma escéptico de la «suspensión del juicio» y el rechazo de todo dogmatismo, mientras que Metrodoro habría atenuado la importancia de la *epoché* y habría establecido las bases de una reacción antiescéptica.

Filón de Larisa vivió entre los siglos II y I[20]. Parece que fue el último escolarca oficial de la Academia platónica y

---

[20] Cf., sobre este filósofo, K. VON FRITZ, *Philon von Larissa,* en *RE,* 19, 2, cols. 2535-2537, así como los estudios de L. ROBIN, *Pyrrhon et le escepticisme grec,* París, 1944 y J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy,* Gotinga, 1978.

renunció a la doctrina escética de la *epoché* al admitir que las cosas son en sí objeto de conocimiento. Abandonó Grecia para divulgar sus enseñanzas en Roma, con las que Cicerón se familiarizaría a buen seguro[21].

Antíoco de Ascalona nació en una fecha imprecisa del siglo I y siguió en Atenas las enseñanzas de Filón de Larisa, en donde abrió una escuela que Cicerón visitó en el año 79, durante su estancia de dos años en Grecia. Hay unanimidad casi absoluta en afirmar que Antíoco propugnó regresar a las esencias de la Academia Antigua, abandonando así el escepticismo demoledor de sus antecesores. No se tiene noticia de que a su muerte dejara un sucesor en Roma. La *Quellenforschung* ha hecho de Antíoco y de su tendencia ecléctica y conciliadora la fuente casi universal de los escritos filosóficos de Cicerón. A pesar de la escasez de datos que disponemos, es frecuente atribuir a Antíoco la teoría de que, en el ámbito de la moral, habría muchos puntos de contacto entre la Academia Antigua, el Liceo y el Pórtico. Lo único que habrían hecho los filósofos estoicos, según él, habría sido cambiar la terminología de la otras escuelas.

LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA DEL ALMA

La mayoría de los estudios sobre las *Tusculanas,* muy escasos por otra parte, y las introducciones generales a la obra suelen ser unánimes en reconocer la finalidad terapéutica y consolatoria de las *Disputaciones,* en perfecta armonía con la situación anímica en la que se encontraba a la sazón el Arpinate. Pero es que, a mayor abundamiento, en las

---

[21] Cf. una mayor información, sobre esta cuestión, en C. LÉVY, *op. cit.*, págs. 50-51.

Tusculanas no hay ningún aspecto que se destaque con una profusión mayor que éste, a saber, la consideración de la filosofía como medicina del alma y alivio y cura de aflicciones y perturbaciones de toda naturaleza. Ello no quiere decir, no obstante, que no se asigne en algunos pasajes a la filosofía una finalidad de carácter más general y más altos vuelos, como sucede, por poner un ejemplo, en V 7, donde, en un contexto en el que se asevera que la filosofía tiene un origen muy antiguo, leemos lo siguiente: «Ella se ganaba este bellísimo nombre entre los antiguos por su conocimiento de las cosas divinas y humanas, especialmente por su conocimiento de los principios y las causas de todas las cosas». Mas puede decirse que este texto es en realidad una excepción, ya que todos los demás, y son muy abundantes, nos presentan a la filosofía como guía del recto vivir para el hombre, es decir, en su vertiente ética y más concretamente, en un número abrumador de casos, como terapia de las preocupaciones y afanes del alma humana.

Vamos a citar a continuación algún texto de las *Tusculanas* que considere la filosofía como guía del recto vivir y como la única senda que puede llevarnos a alcanzar la felicidad. Nada más comenzar el libro I, en I 1, se nos dice lo siguiente: «Y puesto que el sistema y la enseñanza *(ratio et disciplina)* de todas las disciplinas que atañen al camino del recto vivir forman parte del estudio de la sabiduría que se denomina filosofía, ...» No puede indicarse con mayor claridad que el Arpinate piensa, en las *Tusculanas,* que la vertiente principal de la filosofía, denominada aquí sabiduría, es la ética, cuyo objetivo principal es siempre lograr el bien vivir y, por ende, la felicidad. Otros dos pasajes son también muy reveladores al respecto. En V 1, 2, después de haberse formulado la tesis de que la virtud es autosuficiente para la felicidad, leemos esto: «En realidad, de todas las cuestiones

de las que se ocupa la filosofía no hay ninguna que se tenga por más importante. En efecto, dado que ése fue el motivo que impulsó a quienes se dedicaron por primera vez al estudio de la filosofía a dar de lado todo y entregarse en cuerpo y alma a la búsqueda de la condición de la vida mejor, no cabe duda de que, por la esperanza de alcanzar una vida feliz, ellos pusieron en ese empeño tanto cuidado y esfuerzo». En V 19, y en un contexto idéntico al anterior, Cicerón expresa lo siguiente: «No vayas a pensar que en la filosofía se ha pronunciado alguna vez una voz más clara o que hay alguna promesa de la filosofía más fecunda y más importante (*sc.* que la de la tesis de que la virtud es suficiente para la felicidad). ¿Qué es lo que promete? ¡Buen Dios! Que ella garantizará a quien obedece sus leyes estar siempre armado contra la fortuna, tener en uno mismo toda la ayuda para alcanzar una vida buena y feliz, en una palabra, para ser siempre feliz».

De entre los muchos ejemplos en los que se nos ofrece una imagen de la filosofía como terapia del alma y de las afecciones y perturbaciones que la agitan, vamos a limitarnos a aducir sólo tres. En III 6, en el marco de la comparación entre las enfermedades del cuerpo y el alma, Cicerón expresa la idea siguiente: «Existe ciertamente una medicina del alma, la filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismo». En II 11, cuando el interlocutor anónimo le dice a Cicerón que la conversación del día anterior le ha liberado del temor a la muerte, el Arpinate le replica: «No hay nada de extraño en ello; en realidad éste es el efecto que produce la filosofía: cura las almas, hace desaparecer las preocupaciones, libera de los deseos, disipa los temores». Esa terapia consiste en la extir-

pación de los vicios inveterados porque, como leemos en II 13, «el cultivo del alma es la filosofía; ella extirpa los vicios de raíz, prepara las almas para recibir una semillas ... unas semillas que, cuando se han desarrollado, producen frutos ubérrimos»[22].

No hay forma más brillante, no obstante, de concluir este capítulo que citar el espléndido himno que dedica el Arpinate a la filosofía en V 5. Reza así: «!Oh filosofía, guía de la vida, indagadora de la virtud y desterradora de los vicios! ¿Sin ti qué podríamos ser, no sólo nosotros, sino también la vida humana en general? Tú has engendrado las ciudades, tú has llamado a los hombres dispersos a una comunidad de vida, tú los has unido, en primer lugar, compartiendo una vivienda, luego, mediante el matrimonio, a continuación, mediante la comunión de la escritura y el lenguaje, tú has sido la inventora de las leyes, tú has sido la maestra de la moralidad y el orden; en ti buscamos refugio, a ti pedimos ayuda, a ti nos entregamos ahora, del mismo modo que antes en gran parte, en cuerpo y alma. Un solo día bien vivido y acorde con tus preceptos es preferible a una inmortalidad sumida en el error. ¿A qué otra ayuda mejor podemos recurrir, tú que nos has regalado la tranquilidad de la vida y nos has arrebatado el terror de la muerte»? Sobre esta cuestión basta con lo dicho. Pasemos, pues, a tratar de la característica formal más peculiar de las *Tusculanas,* nos referimos a la íntima unión de filosofía y retórica.

---

[22] He aquí otros pasajes que nos presentan la función terapéutica de la filosofía: II 2 y 43, III 13, IV 58 y IV 84.

FILOSOFÍA Y RETÓRICA EN LAS *TUSCULANAS*

Cuando se pretende llevar a cabo un análisis en profundidad de las *Disputaciones,* suele ser bastante habitual compararlas con la obra que cronológicamente la precede, nos referimos a *De finibus.* Este tratado, el de más enjundia filosófica de los escritos por Cicerón, es un diálogo filosófico, a imitación del platónico, en el sentido más exacto del término. En él, unos personajes de carne y hueso se erigen en portavoces del epicureísmo, el estoicismo y la academia, exponen sus doctrinas respectivas, que son sometidas después a una crítica. En las *Tusculanas,* por el contrario, no hay nada semejante. El interlocutor anónimo es una mera figura decorativa que se limita a cumplir la función de presentar, en momentos puntuales y escasos, objeciones bajo la forma de la diatriba. Una vez concluido el breve diálogo diatríbico entre Cicerón y el interlocutor, el Arpinate, como si de una especie de maestro se tratara, inicia el tratamiento de las cuestiones, en el que suelen aparecer englobados la exposición continuada de clara matriz aristotélica y el método que a la sazón debía ser una práctica común de las escuelas filosóficas helenísticas, la defensa de las concepciones propias a partir de una exposición rápida y sumaria de las posiciones doctrinales contrarias[23]. En una palabra, que, en lugar de un diálogo en el sentido pleno del término, las *Tusculanas* son en realidad un monólogo filosófico aderezado con todos los ingredientes de la retórica, por no decir, lo que

[23] Cf., sobre esta cuestión, K. Bringmann, *Untersuchungen zum spaeten Cicero,* Gotinga, 1971, concretamente las págs. 139 y 157.

sería aún más exacto, que ellas son en puridad un discurso retórico de contenido filosófico-moral.

Una prueba irrefutable de que la afirmación que acabamos de hacer en el párrafo anterior no es mera especulación filológica, sino la pura verdad, es el hecho de que el propio Cicerón, nada más iniciar la obra, en I 7, se expresa en este sentido con total diafanidad: «Siempre he tenido la convicción de que la forma más perfecta de filosofía es la que es capaz de tratar de los argumentos más importantes con un lenguaje copioso y elegante». Y un poco después se nos dice que, «del mismo modo que antes me ejercitaba en declamar las causas judiciales, actividad a la que nadie ha dedicado más tiempo que yo, así también yo ahora me dedico a esta *declamación senil»*. En un sentido muy semejante se expresa el Arpinate en *Sobre el orador* III 142. Cicerón ha compuesto, por lo tanto, una declamación senil, que, según él, es la forma más perfecta de tratar un asunto filosófico. Esta declamación no puede prescindir por completo de presentar argumentaciones dialécticas con métodos dialécticos, como acostumbraban a hacer los estoicos, pero es evidente que el Arpinate se siente mucho más a sus anchas cuando se atiene a un tratamiento continuado de una cuestión determinada, salpicado continuamente, eso sí, con los recuros retóricos del más rancio abolengo. Al final del libro I, en 112, Cicerón es muy explícito al respecto. A la pregunta de si ellos tendrán necesidad del epílogo usual de los oradores o deben abandonar ya ese arte, su interlocutor anónimo responde: «No, tú no debes abandonar un arte de la que siempre has hecho gala y con razón; en realidad es ella (*sc.* el arte retórica), si queremos decir la verdad, la que te ha hecho famoso». El Arpinate no puede indicarnos con mayor claridad que él se ha considerado siempre y por encima de todo

un orador y, por ello, ha querido poner a prueba su arte creando un discurso retórico de contenido filosófico-moral.

Precisamente por eso no le agradaba en absoluto el estilo seco y descarnado que utilizaban los estoicos en sus argumentaciones lógicas y ello le indujo a tomar la opción, tras la senda del método expositivo aristotélico, de ponerse a prueba en la creación de una obra filosófica, de tenor aristotélico en lo fundamental, ornándola, eso sí, a fin de hacerla más atrayente y sugerente, con todos los recursos del arte que él dominaba a la perfección. Un texto muy revelador de Cicerón confirmará lo que acabamos de exponer. En IV 33 leemos lo siguiente: «He aquí de un modo conciso los argumentos de los estoicos sobre las perturbaciones, que ellos laman *logiká,* porque argumentan con una sutileza especial. Y puesto que nuestro *discurso* ha escapado de ellos, como si de escollos agudos se tratara, mantengamos el rumbo de nuestra *discusión».* Las palabras que hemos escrito en cursiva indican claramente que el Arpinate se sentía mucho más a gusto manteniendo el rumbo de una argumentación continuada, sin recurrir a triquiñuelas lógicas que pudieran empañar la nitidez y coherencia de la exposición[24].

Ahora bien, «la filosofía no exige sólo precisión, quiere también la belleza», como nos dice Alain Michel, el filólogo que ha dedicado más esfuerzos a estudiar a fondo la relación estrecha que existe entre filosofía y retórica en la obra de Cicerón[25]. No obstante, quizá debido al escasísimo tiempo

---

[24] Cf. también al respecto *Sobre el orador* II 157 y sigs. y *De finibus* IV 7.

[25] Cf., en relación con esto, los trabajos siguientes: (1) A. MICHEL, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader,* París, 1960. Se trata de su monumental tesis doctoral; (2), «Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes», en *Rev. Ét. Lat.* 39 (1961), págs. 158-171; (3), «Ci-

que invirtió en su redacción, es evidente que al Arpinate se le ha ido la mano en la utilización de los recursos retóricos, por lo que cometió muchos abusos, entre los que destacan por encima de todo la multiplicación excesiva de los ejemplos, el recurso exagerado a las interrogativas retóricas y a las metáforas, aunque algunas son bellísimas, como se apunta en las notas al texto y, lo que resulta más grave, su aludido apresuramiento en la creación de la obra le hizo incurrir en repeticiones innecesarias, que empañan bastante los logros evidentes de las *Tusculanas*[26].

Vamos a detenernos, por último, a analizar el recurso retórico más característico de las *Tusculanas*, nos estamos refiriendo, como es fácil suponer, a las citas abundantes de poetas griegos y latinos, generalmente trágicos, en las que el Arpinate pone de manifiesto no sólo su gran cultura literaria, sino también su capacidad de verter en versos latinos las grandes tiradas de versos de los poetas trágicos griegos, que él suele aducir para ejemplificar un comportamiento determinado, negativo por lo general. Alain Michel se pregunta cuál puede ser el motivo que ha movido a Cicerón a prestar una atención tan grande a los poetas en una obra de contenido eminentemente filosófico, sobre todo si tenemos en cuenta que el Arpinate, en consonancia estricta con su querido maestro Platón, piensa que la poesía es peligrosa porque contribuye a la degeneración de las costumbres, dados los perniciosos ejemplos que suele exhibir. En un pasaje bastante extenso del libro II, en 26, 27, en uno de los escasos diálogos que mantiene con su interlocutor anónimo, Cicerón nos informa de que, en las conferencias de los filósofos que

---

céron et la tragédie: les citations de poètes dans les livres II-IV des Tusculanes», *Helmantica*, 34 (2) (1983), 443-454.

[26] Cf. A. Michel, *art. cit.* (2) en la nota anterior, pág. 161.

tuvo ocasión de escuchar cuando estuvo en Atenas, ellos insertaban con bastante asiduidad versos en sus discursos, unos con más elegancia y acierto que otros y «por esa razón», nos dice, «una vez que me he empezado a aficionar a este tipo de *declamación senil,* por así decirlo, recurro con verdadera pasión a los poetas, pero, donde ellos me fallan, he traducido muchos textos de los griegos, para que la prosa latina no careciera de algún ornamento en una discusión de esta naturaleza. ¿Pero ves el mal que hacen los poetas? Nos presentan a los hombres más valientes lamentándose, debilitan nuestras almas y son de un encanto tal que no sólo se leen, sino que se aprenden de memoria. Así, cuando a una educación familiar mala y a una vida cómoda y delicada se le añaden también los poetas, se eliminan todas las nervaduras de la virtud. Con razón, pues, los excluye Platón de ese estado ideal que él imaginó, cuando él indagaba sobre las costumbres mejores y sobre la mejor forma de gobierno».

Estas citas de los poetas trágicos, en las que aparecen héroes dominados por el dolor, la aflicción y las pasiones, son especialmente frecuentes en los libro II, III y IV, que tratan precisamente del dolor, la aflicción y las pasiones o perturbaciones del alma. Como señala A. Michel, «los libros II y II de las *Tusculanas* se nos muestran a veces como un diálogo entre los poetas —que describen con complacencia la aberraciones del corazón humano— y los filósofos —que emplean para replicarles el lenguaje de la razón—». No conviene olvidar a este respecto que, como nos indica Aristóteles[27], la tarea del poeta dramático consistía en expresar las pasiones humanas para purificarlas. Esa es la finalidad que perseguía también Cicerón al presentarnos las pasiones de los personajes del drama: indicar a sus lectores que el

[27] En su *Poética* 1449 b 27-28.

comportamiento desmesurado de los héroes de la tragedia es siempre el ejemplo negativo de lo que no debe hacer un hombre, puesto que él sólo puede encontrar la felicidad si consigue liberarse del dolor, la aflicción y las perturbaciones que los héroes del mito exhiben en las tragedias sin pudor y sin medida alguna.

Otras citas muy frecuentes de Cicerón, las de personajes ilustres del mundo romano, en el marco de lo que se conoce con la denomiación genérica de ejemplos del *mos maiorum,* no constituyen de hecho un elemento retórico, sino un rasgo más de lo proclive que es el Arpinate a confrontar la cultura romana con la tradición filosófica helénica, siempre con el propósito de mostrar la convergencia que hay entre ambas. Como señala agudamente A. Michel[28]: «Cicerón no es tan dogmático para fiarse plenamente de la autoridad de los filósofos, ni tan pragmático para seguir únicamente las lecciones de Roma». Sobre esta cuestión pensamos que es suficiente con lo dicho.

LA CUESTIÓN DE LA UNIDAD DE LAS *TUSCULANAS*

No queremos concluir esta introducción sin abordar el tema de la unidad de la obra, cuestión que suele obsesionar en demasía a los filólogos clásicos, cuando de analizar una obra literaria se trata. Como señala Carlos Lévy[29], son muy pocos los estudios de conjunto dedicados a las *Tusculanas,* mientras que las monografías en la línea más o menos de la

---

[28] En su *art. cit.* (2) de la nota 27, pág. 167.

[29] En *op. cit.*, págs. 445-446.

Quellenforschung son muy abundantes[30]. Lo que ponen en evidencia esta serie de artículos monográficos es que parece difícil establecer un vínculo de unión claro entre el libro I, de vuelo metafísico, los libros II, III y IV, centrados en el estudio del sufrimiento y las pasiones, y el libro V, una auténtica monografía sobre la tesis estoica de que la virtud es autosuficiente para conseguir la felicidad. Un especialista de la talla de A. Michel comienza expresando sus dudas sobre la posibilidad de hallar una unidad y coherencia internas en la obra, para acabar afirmando que «la estructura de conjunto de las *Tusculanas* no carece de misterio: el filósofo no nos dice según qué ley ha clasificado los temas de los diferentes libros»[31]. Además, por si esto fuera poco, el continuo entretejerse a lo largo de casi toda la obra de dialéctica y retórica no contribuye precisamente mucho a dar una idea de unidad. Y en realidad es lógico y natural que sea así. Las *Tusculanas* no son una descripción teórica de los males que intranquilizan al ser humano y de las perturbaciones que lo sacan de quicio, sino una exposición descarnada de los males y las pasiones, con la única finalidad de indicar que sólo en la filosofía puede encontrarse alivio y remedio de los mismos.

Los estudiosos que tratan de hallar unidad y coherencia en las *Disputationes* se agarran como a un clavo ardiendo al

[30] Citemos, por ejemplo, las siguientes: (1) R. Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften,* Leipzig, T. 1, 1877, t. 2, 1882 y t. 3, 1883. De las *Tusculanas* se ocupa en el t. 3, págs.342-492; (2) M. Pohlenz, «Das dritte und vierte Buch der Tusculanen», en *Hermes* 41 (1906), 321-355, así como en «Das zweite Buch der Tusculanen, en *Hermes* 44 (1909), 23-40; (3) R. Philippson, «Das dritte und vierte Buch der Tusculanen», en *Hermes* 67 (1932), 245-295; (4) P. Föger, «Die beiden Quellen des III Buches der Tusculanen Ciceros», en *Philologus* 84 (1929), 51-81.

[31] Cf., A. Michel, *art.cit.* (2) en la nota 27, pág. 167.

elemento aglutinador de la filosofía como terapia del alma, intentando atisbar de ese modo esa pretendida unidad que una disección analítica de la obra ni mucho menos avala. El adalid de esta interpretación unitaria es Alain Michel, al que se ha unido posteriormente Carlos Lévy. Para Michel lo que conferiría unidad a las *Tusculanas* es la preocupación que muestra Cicerón por extirpar la aflicción y las perturbaciones anímicas, único modo de conducir al alma hacia la serenidad y la felicidad. Mas, para conseguir su propósito, el Arpinate no sigue un orden lógico, sino psicológico, como piensa el profesor Michel[32], por eso se ocupa en primer lugar de las pasiones primordiales que afectan a los seres humanos, el miedo a la muerte y el dolor, para tratar después de ese cúmulo de perturbaciones anímicas que intranquilizan, hacen enloquecer y esclavizan al hombre. En opinión de Alain Michel, Cicerón se habría atenido en su obra al orden en el que las pasiones aparecen en la vida de los seres humanos, tal y como se nos decribe en los libros III y IV del *De finibus*, dedicados, como es bien sabido, a la exposición y refutación subsiguiente de la filosofía estoica. Nuestras primeras pasiones son instintivas y se hallan ligadas a nuestra voluntad de conservación, como se nos indica en *De finibus* III 16, donde leemos: «Aquellos (*sc.* los estoicos), digo, cuya doctrina sigo, sostienen que el animal, desde el momento en que nace, se siente unido a sí mismo e inclinado a su propia conservación y a amar su constitución orgánica y aquello que puede conservarla; por el contrario, aborrece su propia destrucción y todo lo que puede causarla»[33]. Pero después, cuando el ser humano cobra conciencia de que, además de cuerpo, posee un alma, si recibe la ayuda

[32] En el *art. cit.* (2), citado en la nota 27, págs. 168 y sigs.

[33] Traducción de V. J. Herrero, en *Cicerón. Del supremo bien y el supremo mal*, Madrid, BCG 101, Gredos, 1987.

de la filosofía, puede llegar a descubrir, con la ayuda de su razón, que la *aegritudo* y las *perturbationes* son causadas por errores de apreciación que es preciso extirpar, si se quieren conseguir la tranquilida espiritual y la felicidad[34].

Digamos, por último, que nuestra opinión personal es que, a pesar de que el énfasis que se da en muchas partes de las *Tusculanas* a la caracterización de la filosofía como terapia del alma, es evidente que ellas carecen de la unidad de tratados como *De finibus* y *Sobre la naturaleza de los dioses*, por citar dos ejemplos relevantes. Y ello es así porque lo más probable es que ni siquiera el Arpinate se ha planteado escribir una obra de claro carácter unitario, sino que lo que ha pretendido es ofrecer al público romano, sirviéndose de las disertaciones al uso que conocía por su sólida formación filosófica, cinco *disputationes* sobre cinco temas monográficos, con cierta coherencia ideológica quizá no buscada, en el marco de lo que Philippson y Pohlenz han denominado «filosofía popular» y que Alain Michel[35] prefiere llamar «dirección de conciencia».

LA TRADICIÓN MANUSCRITA[36]

La traducción manuscrita ha sido muy generosa con las *Tusculanas*[37]. Según Th. W. Dougan, todos los manuscritos

---

[34] Cf., sobre esta cuestión, *De finibus* III 35.

[35] En su *art. cit.* (2), citado en la nota 27, pág. 170.

[36] Ofrecemos aquí una observaciones, de carácter más bien cultural, tomadas de la magnífica información que nos ofrece al respecto TH. W. DOUGAN, en su magna edición ya citada, en concreto en las págs. XXVI-LV de su introducción.

[37] En concreto se nos han conservado manuscritos (tómese lo que viene a continuación no a alarde erudito, que no es tal, sino a mera información

de las *Tusculanas* procederían de un arquetipo del siglo VI o VII despues de Cristo, o incluso anterior. De él derivarían dos grupos de manuscritos, el grupo *a*, que contiene los mejores manuscritos conservados, junto con otros menos valiosos, y el grupo *b,* que comprendería la fuente de un manuscrito perdido, en el que se halla el grueso de las correcciones que aparecen en el manuscrito V, por lo que puede decirse que del arquetipo *a* procede el manuscrito V y del arquetipo *b* el manuscrito V2. El manuscrito V es el más independiente de todos y es sin duda el que muestra una relación más estrecha entre el grupo *a* y el grupo *b*. En el catálogo de la Biblioteca Vaticana, donde se custodia, consta que entró a formar parte de ella en el 900 después de Cristo y lleva el número de catálogo 3246 y se conoce desde el año 1618 y fue ya utilizado en la edición de Gruter, publicada en Hamburgo ese mismo año.

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

Desgraciadamente nuestra Bibliografía no es muy pródiga en traducciones de la obra, ya que conservamos únicamente tres, que son las siguientes:

---

de «geografía cultural») en la Biblioteca Nacional de París, en la Biblioteca Vaticana, en la Biblioteca Augusta de Wolfenbüttel, en la Biblioteca Real de Bruselas, en la Biblioteca Comunal de Cambrai, en la Biblioteca Municipal de Berna, en el Museo Británico, en la Biblioteca Universitaria de Leyden, en la Biblioteca Imperial de Viena, en la Biblioteca Real de Múnich, en la Biblioteca Universitaria de Bonn, en la Biblioteca Universitaria de Cambridge, en la Biblioteca Peterhouse de Cambridge, en la Biblioteca del College St. John de Cambridge, en la Biblioteca Universitaria de Oxford, en la Biblioteca del Balliol College de Oxford, en la Biblioteca del Corpus Christi College de Oxford, en la Biblioteca del Lincoln College de Oxford y en la Biblioteca del New College de Oxford.

Cicerón, Marco Tulio. Obras completas traducidas del latín por D. Marcelino Menéndez Pelayo, t. 5 *Obras filosóficas: Cuestiones tusculanas. De la adivinación. Del hado,* Madrid, Librería Hernando, 1879-1901.
PIMENTEL ÁLVAREZ, J., *Cicerón, Marco Tulio. Disputas tusculanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
ENRIQUEZ GONZÁLEZ, J. A. y ROPERO GUTIÉRREZ, Á., *Cicerón, Marco Tulio. Tusculanas*, Madrid, Coloquio, 1986.

NUESTRA TRADUCCIÓN

Nuestra traducción se ha realizado siguiendo la edición crítica teubneriana de Max Pohlenz [38]. Aquellos pasajes, muy escasos en general, en los que no nos hemos atenido a dicha edición aparecen reseñados en las notas al texto, porque nosotros hemos preferido indicar así las divergencias con la edición seguida, en lugar de enfrentar en dos columnas, como suele ser lo habitual, la lección del texto base y la que el traductor ha elegido en discrepancia con el mismo.

De muchísima utilidad, sobre todo para las notas, nos han sido las dos mejores ediciones críticas comentadas que existen sobre las *Tusculanas,* la de Thomas Wilson Douglas, con un aparato crítico impresionante a disposición de los especialistas, y la de Max Pohlenz, el mejor estudioso del estoicismo que haya existido jamás, en la que, como era de esperar, la erudición filosófica de las notas es apabullante.

En lo que a la traducción se refiere, hemos consultado con asiduidad cinco ediciones bilingües y anotadas. La clásica de Les Belles Lettres, traducida al francés por Jules

[38] Cf. la información detallada en la Bibliografía de esta edición y de las que se citan a continuación.

Humbert sobre el texto establecido por Georges Fohlen, la de la colección Loeb, vertida al inglés por J. E. King, dos traducciones germanas, la del eximio filólogo Olof Gigon, editada en *Tusculum* con ricas anotaciones y la de Ernst Alfred Kirfel, publicada en la popular colección tedesca Reclam, con anotaciones someras pero precisas y, por último, y no precisamente la de menor valía, la editada en lengua italiana, en la editorial Rizzoli, con una magnífica traducción de Lucia Zuccoli Clerici, introducción espléndida de Emanuele Narducci y con notas a pie de página.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones críticas completas

TH. W. DOUGAN, *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum Libri quinque. A revised Text with Introduction and Commentary and a Collation of numerous mss.* Vols. I y II, Nueva York, Arno Press, 1979.

G. FOHLEN, J. HUMBERT, *Cicéron: Tusculanes,* I-II, París, Les Belles Lettres, 1931. Reimp. 1960-64.

M. GIUSTA, *M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes,* Turín, Paravia, 1984.

O. HEINE, *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V.* Zweites Heft: Libri III-V, Stuttgart, Teubner, 1929. Reimp. 1957.

M. POHLENZ, *M. Tulli Cicero Tusculanae disputationes,* Stuttgart, Teubner, 1918. Reimp. 1982.

—, *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V.* Erstes Heft: Libri I y II, Stuttgart, Teubner, 1912. Reimpr. 1957.

Ediciones con traducción y notas

K. BÜCHNER, *M. Tullius Cicero: Gespräche in Tusculum,* Zúrich, Artemis Verlag, 1966, 2.ª ed.

O. GIGON, *M. Tullius Cicero: Gespräche in Tusculum,* Düsseldorf-Zúrich, Artemis Verlag, 1998, 2.ª ed.

J. E. KING, *Cicero. Tusculan Disputations,* Londres-Harvard, Loeb Classical Library, 1927.

E. A. KIRFEL, *M. Tullius Cicero. Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum*, Stuttgart, Reclam, 1997.
E. NARDUCCI, L. ZUCCOLI CLERICI, *Cicerone. Tuscolane*, Milán, Rizzoli, 1996.
A. DI VIRGINIO, *Cicerone. Le Tusculane*, Milán, Mondadori, 1962.

Traducciones italianas comentadas

V. D'AGOSTINO, libro IV, Turín, 1934.
G. BURZACCHINI, L. LANZI, libros I y II y libros III, IV, V, Bolonia, 1980, 1981.
C. CARRILLI, R. BIANCHI, libro I, Floreencia, 1934.
N. MARINONE, traducción completa de las *Tusculanas* junto con *De finibus* y *De natura deorum*, 2 vols., Turín, 1980-86.
A. MILAZZO, libros IV, V, Roma, 1933.

Estudios generales sobre Cicerón y su trasfondo filosófico e histórico

G. D'ANNA, *Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone*, Roma, 1965.
H. VON ARNIM, *Arkesilaos, RE*, 2, 1895, págs. 1164-1168.
—, *Karneades, RE*, 10, 1919, págs. 1964-1985.
P. BOYANCÉ, «Les méthodes de l'histoire littéraire: Cicéron et son œuvre philosophique», *Rev. Ét. Lat.* 14 (1936), 288-309.
—, *Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron. Actes du Congrès de Tours et de Poitiers (1953) de l'Ass. G. Budé*, París, 1954, págs. 195-221.
—, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruselas, 1971.
—, «Cicéron et les parties de la philosophie», *Rev. Ét. Lat.* 49 (1971), 127-154.
E. BRÉHIER, *Chrysippe*, París, 1910.
K. BRINGMANN, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Gotinga, 1971.
V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, París, 1959, 5.ª ed.
K. BÜCHNER, *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg, 1964.

—, *Cicero, Der kleine Pauly,* Bd. 1, Múnich, págs. 1174 y sigs.
M. J. Buckley, «Philosophic method in Cicero», *JHPW* 8 (1970), 145-154.
W. Burkert, «Cicero als Platoniker und Skeptiker», *Gymnasium,* 72 (1965), 175-200.
H. Cherniss, *The riddle of the early Academy,* Nueva York, 1962, 2.ª ed.
P. Couissin, «Le stoïcisme dans la Nouvelle Academie», *Rev. hist. phil.* 3 (1929), 241-276.
M. dal Pra, *Lo scetticismo greco,* 2 vols. Roma-Bari, 1975, 2.ª ed.
Th. B. De Graf, «Plato in Cicero», *Class. Philol.* 35 (1940), 143-153.
J. Dillon, «The Academy in the Middle Platonic period», *Dionysius* 3 (1979), 63-77.
—, *The Middleplatonists,* Londres, 1977.
H. Dörrie, «Le renouveau du platonisme à l'époque de Cicéron», *Rev. de Théol. et de Phil.* 24 (1974), 13-29.
W. Fortenbaugh, P. Steinmetz, *Cicero's knowledge of Peripatos,* New Brunswick-Londres, 1989.
K. von Friz, *Philon von Larisa, RE* 19 (1937-38), 1535-1544.
G. Fuchs, «Cicero Hingabe an die Philosophie», 16 (1959), 1-28.
M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie,* Múnich-Zúrich, 1991.
G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A. C.,* 2 vols., Turín, 1973.
P. Gélibert, *Philon de Larissa et la fin du scepticisme grec,* en *Permanence de la philosophie. Mélanges offerts à J. Moreau,* Neuchâtel, 1977, págs. 82-126.
M. Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch,* Wiesbaden, 1969.
O. Gigon, «Zur Geschichte der sogennanten Neuen Akademie», *Mh* (1944), 47-64.
—, «Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros», en *Ent. Fond. Hardt* 3 (1955), 25-61.
—, «Cicero und die griechische Philosophie», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* I, 4 (1973), 226-261.

M. GIUSTA, *I dossografi di etica,* 2 vols., Turín, 1964, 1967.

J. GLUCKER, *Antiochus and the late Academy,* Gotinga, 1978.

W. GÖRLER, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie,* Heidelberg, 1974.

TH. GOYET, *Les aspects romains du stoïcisme dans les ouvrages philosophiques de Cicéron,* París, 1939.

P. GRIMAL, *Cicéron,* Paris, 1986.

H. J. HARTUNG, *Ciceros Methode bei der Uebersetzung griechischer philosophischer Termini,* Hamburgo, 1970.

R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften,* 3 vols. Leipzig, 1877, 1882, 1883.

H. HOMMEL, «Cicero und der Peripatos», *Gymnasium* 662 (1955), 334-353.

H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam, 1964.

—, *Platonismus und hellenistiche Philosophie,* Berlín, 1971.

A. KROKIEWICZ, *Le scepticisme grec de Pyrrhon à Carnéade,* Varsovia, 1964.

W. KROLL, *Die Kultur der ciceronischen Zeit,* Darmstadt, 1963.

M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée,* París, 1964.

C. LÉVY, *Cicero Academicus: recherches sur les Académiques et sur la philosophie ciceronienne,* Roma, 1992.

M. O. LISCU, *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron,* París, 1930.

G. LUCK, *Der Akademiker Antiochos,* Berna, 1953.

A. LUEDER, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Ascalon,* Gotinga, 1940.

P. MACKENDRICK, *The philosophical books of Cicero,* Londres, 1989.

J. MANCAL, *Untersuchungen zum Begriff der Philosophie bei M. Cicero,* Múnich, 1982.

A. MICHEL, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader,* París, 1960.

C. MORESCHINI, «Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone», *ASNP* 19 (1979), 99-178.

S. NONVEL PIETRI, *Carnéade,* Padua, 1978.

M. N. P. PACKER, *Cicero's presentation of Epicurean Ethics,* Nueva York, 1938.

M. POHLENZ, *Die Stoa,* 2 vols. Gotinga, 1970, 1972.

R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique,* París, 1957.

K. REINHARDT, *Poseidonios, Realencyclopaedie des Altertumswissenchaft* 22 (1953), 558-826.

L. ROBIN, *Pyrrhon et le scepticisme grec,* París, 1944.

M. RUCH, *Le prooemium philosophique chez Cicéron,* Estrasburgo, 1956.

M. SCHÄFER, *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero,* Múnich, 1934.

O. SEEL, *Cicero. Wort, Staat, Welt,* Stuttgart, 1967.

P. A. SULLIVAN, *The plan of Cicero's philosophical corpus,* Boston, 1951.

W. SÜSS, «Die dramatische Kunst in den philosophischen Dialogen Ciceros», *Hermes* 80 (1952), 419-436.

—, *Cicero. Eine Einführung in seinen philosophischen Schriften,* Maguncia, 1966.

C. THIAUCOURT, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques,* París, 1885.

H. URI, *Cicero und die epikureische Philosophie. Eine Quellenkritische Studie,* Leipzig, 1914.

P. M. VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron,* París-Porto Alegre, 1956.

M. VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition de ses fragments,* Amsterdam, 1956.

C. VICOL, *Cicerone espositore dell'epicureismo,* en *Ephemeris Dacoromana,* 1945, págs. 155-347.

A. WEISCHE, *Cicero und die neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte der antiken Skeptizismus,* Münster, 1961.

T. ZIELINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte,* Leipzig-Berlín, 1908.

Estudios específicos sobre las «Tusculanas» de Cicerón

A. Barigazzi, «Sulle fonti del libro I delle Tusculane di Cicerone», *Riv. Filol. Istr. Class.* 28 (1950), 1-29.

P. Corssen, *De Posidonio Rhodio M. T. Ciceronis in libro I Tusculanarum Disputationum et in Somnio Scipionis auctore*, Bonn, 1872.

—, «Ciceros Quelle für das erste Buch der Tusculanen», *Rheinisches Museum* 36 (1881), 506-523.

H. Drexler, *Zu Ueberlieferung und text der Tusculanen*, Roma, 1961.

Ph. Finger, «Die beiden Quellen des III Buches des Tusculanen Ciceros», *Philologus*, 74, Leipzig, 1928, págs. 51-81.

M. Giusta, *Il testo delle Tusculane*, Florencia, 1991.

R. A. Gould, *Cicero's indebtedness to the Platonic dialogues in Tusculan Disputations I*, Princeton, 1968.

A. Grilli, «Cicerone tra Antioco e Panecio», *Ciceroniana. N.S. II*, Roma, 1975, págs. 73-80.

A. M. Ioppolo, «Carneade e il terzo libro delle Tusculane», *Elenchos* I, Roma, 1980, págs. 76-91.

F. R. Lang, *Psychological terminology in the Tusculans*, Roma, 1972.

S. Lundstrom, *Zur Textkritik der Tusculanen*, Upsala-Estocolmo, 1986.

N. Marinone, «Il pensiero cirenaico nel libro III delle Tusculane», *Riv. Filol. Istr. Class.* 94, 424-440.

M. Micelli, «La classificazione stoica delle passioni nelle *Tusculane* di Cicerone», *Sophia*, Palermo, 1935, págs. 181-186.

A. Michel, «Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes», *Rev. Ét. Lat.* 39 (1961), 158-171.

—, «Cicéron et la tragédie: les citations des poètes dans les livres II-IV des *Tusculanes*», *Helmantica*, 34, 2, 443-454.

R. Miller-Jones, «Posidonius and Cicero's Tusculan disputations I, 17-81», *Class. Phlol.* 18 (1923), 202-238.

R. PHILIPPSON, «Das dritte und vierte Buch der Tusculanen», *Hermes* 67 (1932), 245-294.

M. POHLENZ, «Das dritte und vierte Buch der Tusculanen», *Hermes* 41 (1906), 321-355.

—, «Das zweite Buch der Tusculanen», *Hermes* 44 (1909), 23-40.

SINOPSIS

LIBRO I

Prólogo en el que Cicerón expresa su intención de escribir un tratado filosófico y en el que compara las contribuciones espirituales de los Griegos y los Romanos (1-8).

Formulación de la tesis: la muerte es un mal para los muertos y para los vivos y, por ello, fuente de infelicidad (9).

La muerte no es un mal para nadie. Crítica de las leyendas sobre el mundo de ultratumba (10).

Los muertos, dado que no existen y carecen de sensibilidad, no pueden ser infelices (11-15).

La muerte puede ser incluso un bien (16).

Examen de las diversas opiniones sobre la muerte, la naturaleza del alma, su situación y su procedencia (17-25).

Comienzo de la exposición de los argumentos a favor de la inmortalidad del alma (26).

1. El cumplimiento escrupuloso de los ritos funerarios (27).
2. La deificación de hombres y mujeres ilustres (28-29).
3. El consenso de los hombres al respecto (30)
4. La preocupación de los mejores por la posteridad (31-35).

Opiniones de los filósofos sobre la naturaleza del alma y su viaje de regreso, después de la muerte, hacia su morada celeste originaria (36-52).

El alma como principio de todo movimiento (53-55).
Las increíbles facultades del alma, como la memoria, la inventiva y la imaginación, demuestran el parentesco del alma con lo divino (56-71).
Los hombres sabios consideran la vida una preparación para la muerte (71-75).
Opiniones contrarias a la inmortalidad del alma (76-81).
La muerte es la desaparición de la sensibilidad (82).
La pérdida de los bienes terrenos no es ninguna infelicidad (83-86).
Disquisición semántica sobre la expresión «estar privado de» (87-88).
La muerte como pérdida de la sensibilidad y semejante al sueño (89-92).
Relatividad de los conceptos «largo» y «breve» referidos a la vida humana (93-94).
Ejemplos de serenidad y entereza ante la muerte (95-102).
La preocupación por el enterramiento de los cadáveres carece de sentido (103-108).
Lo importante no es vivir mucho, sino vivir bien (109-111).
Los dioses mismos conceden a menudo a los hombres la muerte como un bien y los hombres mejores la buscan (112-116).
Debemos desear la muerte o, al menos, no temerla (117-119).

LIBRO II

Prólogo en el que Cicerón considera una necesidad la escritura filosófica (1-9).
Utilidad de la filosofía (10-13).
Se postula la tesis de que el dolor es el mayor mal (14).
Exposición de algunas concepciones filosóficas sobre el dolor (15-18).
Valoración negativa de los poetas (19-27).

Filósofos como Epicuro y los estoicos admiten que el dolor es un mal (28-30).

Las virtudes cardinales pueden vencer al dolor (31-33).

El dolor puede soportarse con el hábito y el endurecimiento (34-41).

El dolor puede soportarse mediante la fortaleza (42-43).

Incoherencia de la doctrina epicúrea (44-46).

El control de la razón puede ayudar a soportar el dolor. Ejemplos (47-50).

La tensión de nuestro espíritu y el ejemplo de los hombres de valía moral ayudan también a soportar el dolor (51-53).

Se insiste en el argumento de la tensión del espíritu (54-55).

Condena de la exteriorización del dolor (56-57).

Debemos fijarnos en los ejemplos de los héroes y de las grandes personalidades (58-61).

La grandeza de ánimo, que parte de un principio racional, es la mejor ayuda para tolerar el dolor (62-65).

La perfección moral puede erradicar el dolor. Pero, si es insoportable, siempre queda el refugio de darse uno muerte (66-67).

LIBRO III

Prólogo en el que se hace el elogio de la filosofía como terapia del alma (1-6).

Se plantea la tesis de si al sabio puede afectarle la aflicción. Comparación de las denominaciones griega y latina (7-11).

Presencia en nuestra psique de un elemento débil, causante de la aflicción, que la filosofía debe eliminar (12-13).

Silogismos de los estoicos para probar que al sabio no le afecta la aflicción (14-31).

Exposición de la opinión de Epicuro (32-34).

Refutación de la tesis epicúrea (35-51).

La opinión de los cirenaicos. Métodos para curar la aflicción (52-60).

La causa de la aflicción reside en una idea y creencia falsas (61).
La aflicción no es ningún deber (62-64).
Inutilidad de la aflicción (65-71).
La aflicción es imputable a nuestra responsabilidad y no algo ínsito en la naturaleza (72-75).
Distintos métodos para aliviar y eliminar la aflicción (75-79).
Recapitulación de las causas de la aflicción. Todas las aflicciones pueden curarse por el mismo método (80-84).

LIBRO IV

Prólogo en el que se elogia el progreso de Roma y se exponen los precedentes filosóficos (1-7).
Exposición de la tesis de si el sabio se halla libre de toda perturbación (8-10).
Definición estoica de la perturbación. Clasificación de las perturbaciones, de las que la intemperancia es la fuente principal (11-22).
Comparación de las enfermedades del cuerpo y el alma (23-33).
Refutación de la tesis que postula que el sabio no se halla libre de las perturbaciones (34-38).
Crítica de la doctrina peripatética que sostiene que las perturbaciones son naturales y útiles (38-46).
Refutación, desde presupuestos estoicos, de la concepción peripatética de las pasiones (47-57).
Las pasiones pueden combatirse de una forma general o particular (58-62).
Recordatorio de la forma de calmar la aflicción (63).
El miedo (64).
La alegria desbordante (65-67).
La pasión amorosa (68-76).
La cólera (77-81).
La filosofía es la única que puede combatir las ideas falsas y los errores en los que las perturbaciones se fundamentan (81-84).

LIBRO V

Prólogo que contiene un elogio de la filosofía (1-11).
Planteamiento de la tesis de que la virtud es suficiente para la felicidad (12-20).
Discrepancias de la tesis propuesta con las opiniones de otros filósofos, en especial Epicuro (21- 33).
La autoridad de Platón (34-36).
El don natural de la racionalidad absoluta posibilita la existencia de la felicidad y el bien moral *(honestas)* (37-42).
El sabio es siempre feliz (43-48).
La felicidad consiste en la práctica de las virtudes (49-54).
Dos modos de vida antitéticos: el sabio y el tirano (54-72).
El sabio es feliz incluso sometido a tormento. Críticas de la incoherencia de Epicuro (73-82).
Principales concepciones filosóficas sobre el sumo bien (83-85).
Los académicos y los peripatéticos consideran la virtud el ingrediente principal, aunque no el único, del sumo bien (85-87).
Análisis de la concepción hedonista epicúrea del sumo bien (88-96).
Elogio de la vida frugal y rechazo de la riqueza desmedida (97-102).
La baja extracción social, la impopularidad y la pérdida de los sentidos más nobles no pueden robarle al sabio la felicidad (103-116).
El suicidio como solución extrema de los males (116-118).
Acuerdo unánime de los filófosos sobre la felicidad del sabio (119-121).

LIBRO I

Habiéndome liberado por fin, si no por completo, al me- 1 1
nos en gran parte, de las fatigas de la abogacía[1] y de mis deberes de senador, he regresado, Bruto[2], atendiendo a tus insistentes exhortaciones, a esos estudios que, postergados por las circunstancias pero siempre presentes en mi ánimo, he vuelto a reemprender ahora, después de haberlos interrumpido durante un largo período de tiempo[3], y, puesto que

---

[1] *Defensionum laboribus* literalmente, «de las fatigas de los discursos de defensa», la mayoría de los que escribió Cicerón. Entre los de acusación citemos como ejemplos relevantes las *Verrinas,* ante un tribunal y las famosísimas *Catilinarias,* pronunciadas ante el Senado.

[2] Marco Junio Bruto, que ha pasado a la historia por ser uno de los asesinos de Julio César, pero, además, fue un orador y un gran estudioso de la filosofía. Cicerón le dedicó, a parte de las *Tusculanas, De finibus, Paradoxa stoicorum, Brutus* y *Orator.*

[3] Cicerón, después de publicar entre los años 54 y 52 (como se señaló en la Introducción, todas las fechas se entienden referidas a antes de Cristo) *Sobre la república* y *Sobre las leyes,* interrumpió sus escritos filosóficos para dedicarse a la actividad política, proconsulado en Cilicia y guerras civiles, entre los años 52 y 46, a los que se refiere con «después de haberlos interrumpido durante un largo período de tiempo *(longo intervallo intermissa).*

el sistema y la enseñanza[4] de todas las disciplinas que atañen al camino recto del vivir forman parte del estudio de la sabiduría que se denomina filosofía[5], he pensado que yo debía arrojar luz sobre esta cuestión en lengua latina, no porque piense que la filosofía no pueda aprenderse en lengua griega y con maestros griegos, sino porque yo siempre he tenido la convicción de que nuestros conciudadanos, o se han mostrado en sus creaciones originales más sabios que los griegos, o han mejorado cuanto han recibido de ellos, me refiero naturalmente a aquellos campos que han considerado dignos de dedicarles sus esfuerzos[6].

2 Es innegable que nosotros preservamos mejor y con mayor decoro las costumbres y las normas de vida, así como la administración de la casa y de la familia, mientras que en lo tocante al estado no hay duda de que nuestros antepasados lo han templado[7] con instituciones y leyes mejores. ¿Y qué

---

[4] *Ratio et disciplina,* son de esos «falsos amigos» no fáciles de traducir. Como prueba de ello cito algunas traducciones: J. E. King: «the system and method of instruction»; J. Humbert: «la théorie et l'enseignement»; E. A. Kirfel: «Gehalt und Lehre»; O. Gigon: «Der Sinn und der Gehalt»; L. Zuccoli Clerici: «il metodo e l'insegnamento». Th. W. Dougan, en su nota *ad loc.*, I, pág. 2, piensa, con muy buen criterio, que estamos ante una hendíadis y traduce las dos palabras por «systematic method».

[5] El hecho de que Cicerón defina *philosophia* como *studium sapientiae* y, en otras ocasiones, como *amor sapientiae* no quiere decir que el término fuera inusual en la literatura latina, si tenemos en cuenta que en Plauto y otros escritores antiguos aparece el término *philosophus* y en Ennio *philosophari.*

[6] La estimación exagerada de las capacidades intelectuales de sus conciudadanos, como dice literalmente Th. W. Dougan, en su comentario *ad loc.* I, pág. 2, es casi un tópico de la literatura ciceroniana, que se agudiza cuando de la valoración comparativa con la cultura griega se trata.

[7] *Temperaverunt* en el texto latino. No comprendo por qué la mayoría de los traductores no reflejan en sus versiones la bellísima metáfora ciceroniana que pone de relieve los esfuerzos de sus antepasados por lograr un estado en el que las instituciones y las leyes han ido adquiriendo, como ga-

decir del campo militar en el que nuestros compatriotas no sólo han sobresalido por su valor, sino en un grado mayor aún por su disciplina? Además, si nos fijamos en los logros que se consiguen con las dotes naturales y no con la cultura libresca[8], ni Grecia ni ningún otro pueblo pueden resistir la comparación con nosotros. ¿En quién existió alguna vez una dignidad, una firmeza, una probidad, una fidelidad y una excelencia moral tan extraordinaria en todos los campos que pueda parangonarse con nuestros antepasados?[9].

Grecia nos superaba en cultura y en todos los géneros li- 3
terarios, campo en el que era fácil vencer ya que nosotros no les oponíamos resistencia. En realidad, mientras entre los Griegos la clase más antigua de los hombres cultivados[10] es la de los poetas, si es cierto que Homero y Hesíodo vivieron antes de la fundación de Roma y Arquíloco durante el rei-

---

rantía de su estabilidad, un temple y un equilibrio. M. Pohlenz, en su comentario *ad loc.* I, pág. 34, a fuer de buen latinista y helenista, señala que «mezcla», *krâsis* en griego, en latín es *temperatio.*

[8] La antítesis en el texto latino es entre *natura* y *litteris.* No veo muy claro, como otros traductores, que *natura* se refiera aquí al carácter, sino a la índole o dotes naturales de cada uno.

[9] Se hace aquí una enumeración de las virtudes tradicionales y tópicas del pueblo romano: *gravitas, constantia, magnitudo animi, probitas, fides.* Dado el carácter general de la pregunta retórica me he atrevido a traducir aquí *virtus* por «excelencia moral». Aunque sea una opinión personal y discutible, pienso que los latinistas, tras las huellas de los helenistas, deberían empezar a traducir *virtus,* no por el término idéntico *virtud,* sino por expresiones que reflejan mejor la esencia del concepto, como se hace ya con frecuencia con la palabra griega *areté.*

[10] Entendiendo *e doctis* en masculino y no en neutro referido a *antiquissimum genus,* como hacen Th. W. Dougan y M. Pohlenz y, tras sus pasos, otros traductores. L. Zuccoli Clerici y E. A. Kirfel lo interpretan como nosotros.

nado de Rómulo[11], nosotros, hemos adoptado la poesía más tarde. Aproximadamente unos quinientos diez años después de la fundación de Roma Livio ofreció una representación bajo el consulado de Gayo Claudio —hijo de Claudio el Ciego— y de Marco Tuditano, un año antes del nacimiento de Ennio, que había nacido antes que Plauto y Nevio[12].

2 Como puede verse, nuestros compatriotas han conocido o acogido[13] a los poetas en época tardía. Aunque en los *Orígenes*[14] se manifiesta que, durante los banquetes, los invitados tenían la costumbre de cantar, acompañados de la flauta, las hazañas de los hombres ilustres, no obstante, que la poesía no gozaba de honor alguno lo pone en evidencia un dis-

---

[11] La tradición sitúa la fundación de Roma el año 753. Dado que la cronología de Homero y Hesíodo es insegura, la afirmación de que ellos vivieron antes de la fundación de Roma podría ser cierta, aunque la crítica actual se inclina a poner en tela de juicio este dato en relación con Hesíodo, cuya actividad suele situarse en torno al 700. Cf., al respecto, el comentario *ad loc.* de M. Pohlenz, I, pág. 35. La cronología del primer poeta yámbico Arquíloco es más fácil de precisar, ya que él alude a un eclipse de sol que ocurrió el 648, por lo que hay que considerar anacrónica la ubicación de la vida del poeta en tiempos de Rómulo.

[12] Con Livio se alude a Livio Andrónico, que vivió aproximadamente entre el 280 y el 200. Además de traducir la *Odisea* al latín, fue autor de obras teatrales. La representación de un drama de Livio Andrónico, el año 240, para celebrar el fin de la Primera Guerra Púnica, es considerado por Cicerón el comienzo de la literatura latina. Quinto Ennio, 239-169, es el autor de los *Anales*, poema épico en hexámetros. Plauto, *ca.* 254-184, es el más grande comediógrafo latino, del que se conservan veintiuna comedias. Gayo Nevio, *ca.* 275-200, es autor de un poema épico sobre la Primera Guerra Púnica y de obras teatrales.

[13] Ya que los primeros poetas no fueron romanos. Livio Andrónico, como se acaba de señalar en la nota anterior, era un griego de Tarento. Nevio era de Campania, Plauto de Umbría y Ennio de Calabria.

[14] Se alude a la obra histórica perdida de Marco Porcio Catón el Censor, de la que se conservan fragmentos. Constaba de siete libros y en ellos se narraban los orígenes de las ciudades itálicas y la historia de Roma desde sus orígenes hasta el 151.

curso de Catón, en el que reprochó a Marco Nobilior, como si de una infamia se tratara, el hecho de que hubiera llevado con él poetas a su provincia; como es bien sabido, cuando era cónsul, él había llevado consigo a Ennio a Etolia[15]. Como era natural, cuanto menor era la consideración de que gozaban los poetas, tanto menor era el interés que despertaban[16]; a pesar de ello, aquellos que sobresalieron en el género poético por sus grandes dotes naturales no fueron incapaces de mantenerse a la altura de la gloria de los griegos.

¿Debemos pensar que, si a Fabio, hombre nobilísimo, se 4
le hubiera reconocido como un mérito el hecho de dedicarse a la pintura, no habría habido también entre nosotros muchos Policletos y Parrasios?[17]. El reconocimiento alimenta las artes y la gloria enciende en todos la afición por las mismas, mientras que las actividades que gozan de un descrédito general caen siempre en el olvido. Los griegos pensaban que el grado máximo de instrucción consistía en el canto acompañado de instrumentos de cuerda; por eso se di-

---

[15] Marco Fulvio Nobilior, cónsul en el 189, se llevó consigo a Etolia al poeta Ennio. Al igual que los Escipiones, era un gran admirador de la cultura griega y contrario, por ello, a Catón, acendrado defensor de las esencias culturales latinas.

[16] El texto latino es: *quo minus igitur honoris erat poetis, eo minora studia fuerunt*. Aunque nuestra traducción del segundo miembro pueda parecer muy libre, en español da muy buen sentido y refleja perfectamente lo que quiere decir Cicerón. En realidad, para que se pueda hablar de *studium* en el sentido de «esfuerzo, atención, dedicación, preocupación», antes tiene que haber *studium* con el sentido de «interés».

[17] Fabio es Gneo Fabio, conocido con el sobrenombre de *Pictor*. A él se debe, en el año 340, la decoración del templo de la Salud en el Quirinal. Policleto de Sición es el gran escultor griego de la segunda mitad del siglo V. Parrasio de Éfeso es el célebre pintor griego de finales del siglo V.

ce de Epaminondas[18], hombre a mi juicio entre los primeros de Grecia, que cantaba a las mil maravillas acompañado de la cítara, mientras que Temístocles[19], unos años antes, por haber rehusado tocar la lira en un banquete, fue tenido por un inculto. Esa es la razón de que en Grecia florecieran los músicos, y todos aprendían el arte musical y a quien la ignoraba se consideraba que había descuidado bastante su
5 educación. La geometría gozó de la mayor consideración entre los griegos y por esa razón nada brilló más que las matemáticas; nosotros, por el contrario, hemos restringido el ámbito de esta ciencia a la simple función utilitaria de la
3 medida y el cálculo. Ahora bien, en compensación, hemos abrazado con rapidez la oratoria[20], que en un principio no se basaba en la enseñanza, sino simplemente en la aptitud para hablar, aunque después se convirtió en una enseñanza[21]. La tradición nos dice, como sabemos, que Galba, el Africano y Lelio fueron personas cultas, mientras que Catón, que era de mayor edad que ellos, sentía una gran pasión por la cultu-

[18] Epaminondas es el famoso general tebano que venció a los espartanos en la batalla de Leuctra, el año 371, y en Mantinea, el año 362, batalla en la que murió. Se le consideró siempre un hombre de gran cultura.

[19] Temístocles fue el general ateniense que mandó la flota griega en la batalla de Salamina, el año 480, en la que se destruyó la flota del invasor persa Jerjes. PLUTARCO, en *Tem.* 2, nos narra el episodio que se cita aquí.

[20] El texto latino dice *oratorem*, por lo que la mayoría de los comentaristas consideran la palabra una metonimia por oratoria. M. POHLENZ, por el contrario, en su comentario *ad. loc.* I, pág. 38, cree que Cicerón escribe *oratorem* porque está pensando en la figura del orador, señera en la cultura latina, más que en el arte de la elocuencia. Hay que reconocer la sutileza de su juicio. La traducción de *oratorem* por el metonímico «oratoria» condiciona la traducción de las frases siguientes, si no queremos dar un cambio brusco a la misma, como hace, por ej., J. HUMBERT.

[21] Sobre esta idea, cf., por ejemplo, CICERÓN, *Sobre el orador* I 14.

ra[22]; más tarde vinieron Lépido, Carbón, los Gracos[23]; des-
de entonces hasta nuestros días nuestros oradores han alcan-
zado un nivel que les permite no ser inferiores, o no serlo en
absoluto, a los griegos. La filosofía no ha sido objeto de
atención hasta nuestros días y no ha recibido ninguna luz
de las letras latinas: a mí me toca darle esplendor y vida, de
manera que, si en mi vida activa he sido de alguna utilidad a
mis conciudadanos, desearía también prestarles algún servi-
cio, si me acompañan las fuerzas, desde mi retiro. Y yo de- 6
bo poner todo mi empeño en este campo, sobre todo porque
se dice que existen ya muchos libros escritos sin criterio al-
guno por autores que indudablemente son personas magnífi-
cas, pero carentes de los conocimientos suficientes. Ahora
bien, puede darse el caso de que uno tenga opiniones acer-
tadas y no sea capaz de expresarlas con elegancia, mas ex-
presar por escrito sus propios pensamientos cuando no se es
capaz ni de ordenarlos, ni de expresarlos con claridad, ni de
atraer al lector con ningún tipo de deleite, es propio de un
hombre que abusa sin moderación alguna de su ocio y de los
medios que la lengua le ofrece. De aquí que ellos[24] sean los
únicos que leen sus libros en compañía de sus seguidores y
que nadie les ponga la mano encima excepto quienes desean

---

[22] Servio Sulpicio Galba, cónsul en el 144, Publio Cornelio Escipión Emiliano y Gayo Lelio, cónsul en el 140, fueron oradores contemporáneos de Catón. Cf., sobre esta cuestión, Cicerón, *Bruto* 31, 82 y, sobre Lelio y el Africano, *ibid.* 83.

[23] Marco Emilio Lépido, cónsul en el 137, fue elogiado por Cicerón en *Bruto* 25, 96, por haber sido el primero que introdujo en la oratoria latina la fluidez y la estructura griegas del período. Gayo Papirio Carbón, cónsul en el 120, apoyó al principio los intentos de reforma de los hermanos Graco, pero después se puso de parte de los *optimates*. Tiberio y Gayo Sempronio Graco son los dos famosos tribunos de la plebe, cuya política criticó Cicerón, aunque alabó su elocuencia.

[24] Es decir, los epicúreos.

que se les permita la licencia de escribir de esa misma manera. Por ese motivo, si yo he contribuido un poco con mi ocupación a la gloria de la elocuencia, con un empeño aún mayor abriré las fuentes de la filosofía, de las que también manaba mi elocuencia.

47 Pero, del mismo modo que Aristóteles, hombre dotado de cualidades innatas, conocimiento y elocuencia, estimulado por la fama del orador Isócrates[25], comenzó a enseñar a los jóvenes el arte de hablar y a unir la sabiduría[26] con la elocuencia, así también yo tengo el propósito de, sin abandonar una prístina pasión por la elocuencia, cultivar este arte más elevado y más rico[27]. Siempre he tenido la convicción de que la forma más perfecta de filosofía es la que es capaz de tratar de los argumentos más importantes con un lenguaje copioso y elegante; a un empeño de esta naturaleza me he dedicado con tanta pasión que he llegado incluso al atrevimiento de tener disertaciones a la manera de los griegos. De modo que, poco después de tu partida[28], en mi villa de Túsculo, en presencia de varios amigos íntimos, he querido poner a prueba de qué era capaz en este campo. Del mismo modo que antes me ejercitaba en declamar las causas judiciales, actividad a la que nadie le ha dedicado más tiempo que yo, así también ahora me dedico a esta declamación

---

[25] La longevidad de Isócrates (436-338) hace que se pueda considerar al famoso orador, rival ideológico de Platón, contemporáneo de Aristóteles (384-322). La rivalidad debió de extenderse también a Aristóteles, si nos atenemos al siguiente texto ciceroniano, *Sobre el orador* III 141.

[26] En el original latino *prudentiam*. Los traductores y comentaristas suelen ser unánimes en la traducción del término latino por sabiduría. Cf., al respecto, el comentario de M. Pohlenz, *ad. loc.* I, pág. 40.

[27] La filosofía.

[28] Bruto había llegado a Túsculo el 11 de junio del 45, como se lee en *Cartas a Ático* XIII 7, 2: *Brutus heri venit in Tusculanum post horam decimam.*

senil[29]. Yo invitaba a proponer un tema sobre el que se deseara oírme hablar y trataba sobre él sentado o paseando. El 8
resultado es que yo he recogido en otros tantos libros las cinco disertaciones, como los griegos las llaman. El procedimiento que utilizaba era el siguiente: cuando quien deseaba oírme había expresado su parecer, yo lo rebatía. Éste, como tú sabes, es el antiguo método socrático de rebatir la opinión del interlocutor. Es indudable que Sócrates pensaba que éste era el camino más fácil de descubrir lo que más se asemeja a la verdad, Mas, para que nuestras discusiones puedan seguirse de un modo más adecuado, en lugar de narrarlas, las expondré en forma de diálogo. Comenzarán, por lo tanto, de la forma siguiente[30]:

—En mi opinión la muerte es un mal. 9 5

—¿Para quienes están muertos o para quienes deben morir?

—Para ambos.

—Luego es una infelicidad, puesto que es un mal[31].

---

[29] No puede expresarse con mayor claridad y rotundidad que las *Tusculanas* no son sino una declamación retórica de temática filosófico-moral.

[30] Algunos manuscritos sitúan delante de los dos interlocutores las letras A y M, que podrían aludir a *Adulescens* y *Magister,* o a *Auditor* y *Marcus.* Cf. al respecto la nota detallada de Th. W. Dougan *ad. loc.* I, pág. 13. Nosotros, ateniéndonos al hecho de que la mayoría de los manuscritos las omiten, hemos adoptado el uso de un guión para indicar el inicio de los diálogos.

[31] Como señala M. Pohlenz en su erudita nota *ad loc.* I, pág. 41, en el trasfondo de todo este diálogo late la polémica contra la concepción epicúrea de la muerte como aniquilación, que eliminaría de raíz el miedo a la muerte. Cf. al respecto dos textos epicúreos: *Epíst. a Menec.*, 125: «De manera que el más terrible de los males, la muerte, no es nada para nosotros, porque, cuando nosotros estamos, la muerte no está y, cuando la muerte está, nosotros ya no estamos». En la *Maxima Capital* 2 leemos:

—Sin duda.

—Por esa razón son infelices aquéllos a quienes les ha sobrevenido ya la muerte y aquéllos a quienes les tiene que sobrevenir.

—Sí, ésta es mi opinión.

—Luego no hay nadie que no sea infeliz.

—Absolutamente nadie.

—Entonces, si tú quieres ser coherente contigo mismo, todos los que han nacido o van a nacer, no sólo son desgraciados, sino siempre desgraciados. Si tú dijeras en efecto que sólo los que deben morir son desgraciados, ciertamente no podrías exceptuar a ninguno de los vivientes, porque todos deben morir, pero, en ese caso, la infelicidad acabaría con la muerte. Ahora bien, puesto que también los muertos son desgraciados, nosotros nacemos destinados a una infelicidad eterna. Es necesario, pues, que sean infelices quienes han muerto hace cien mil años, por no decir todos los que han nacido, sin excepción alguna.

—Sí, esto es lo que pienso.

10 —Dime una cosa, por favor. ¿Te aterrorizan las leyendas sobre el Cerbero infernal de tres cabezas[32], el fragor del Cocito[33], la travesía del Aqueronte[34], de Tántalo que

«La muerte no es nada para nosotros, porque lo que se disuelve es insensible y lo que es insensible no es nada para nosotros».

[32] Se trata del famoso perro de tres cabezas que custodiaba la entrada del Hades.

[33] El Cocito, o río de los lamentos, es una corriente de agua infernal afluente del Aqueronte.

[34] El Aqueronte es el rio que en la barca de Caronte tienen que atravesar las almas para llegar al reino de los muertos.

con el mentón toca la superficie del agua agotado por la [sed[35],

o la de

Sísifo hace rodar la piedra con fatiga y sudor sin avanzar ni [siquiera una pulgada[36],

¿o quizá también la leyenda de los jueces inexorables Minos y Radamantis[37]? En su presencia ni Lucio Craso ni Marco Antonio[38] te defenderán, ni siquiera, dado que la causa se juzgará en presencia de jueces griegos, podrás recurrir a Demóstenes; tú tendrás que defenderte a ti mismo ante un público inmenso. Quizá es esto lo que temes y piensas por ello que la muerte es un mal eterno.

---

[35] Fragmento de una tragedia desconocida. De la serie de leyendas que tienen a Tántalo como protagonista es proverbial el castigo que le impusieron los dioses por haber ofrecido en un banquete los miembros de su hijo Pélope. Cf., al respecto, Homero, *Od.* XI 582 y sigs.: «Luego a Tántalo vi con sus arduos tormentos. Estaba hasta el mismo mentón sumergido en las aguas de un lago y penaba de sed, pero en vano saciarla quería; cada vez que a beber se agachaba con ansia ardorosa, absorbida escapábase el agua y en torno a sus piernas descubríase la tierra negruzca» (trad. de J. M. Pabón, B. C. G. 49, Madrid, Gredos, 1982).

[36] En la atribución de este hexámetro se duda entre Ennio y Lucilio. Sísifo es, según la mitología, un rey de Corinto que se ganó la cólera de Zeus por revelar a Asopo, padre de Egina, que Zeus le había raptado su hija. La versión más extendida del castigo es que Zeus lo fulminó con su rayo y lo precipitó al Hades, donde le condenó a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una pendiente. Nada más llegar la roca a la cumbre, volvía a caer otra vez a la profundidad del valle.

[37] Minos, rey de Creta, y Radamantis, rey de Lidia, son hijos de Zeus y Europa. Son los jueces inflexibles encargados de juzgar las almas de los muertos.

[38] Lucio Licinio Craso y Marco Antonio, a los que Cicerón presenta en *De oratore* como los modelos más excelsos de la oratoria.

6 —¿Me consideras tan loco para creer en esas leyendas?

—¿De verdad no crees en ellas?

—No, en absoluto.

—Una mala noticia, por Hércules.

—¿Dime por qué, por favor?

—Porque podría desplegar mi elocuencia, si tuviera la ocasión de refutar esas leyendas.

—¿Y quién no en una causa de esta naturaleza? ¿O qué dificultad puede haber en refutar estas creaciones fantásticas de poetas y pintores?

11 —Bien de filósofos[39] ha habido que han escrito libros enteros en contra de estas leyendas.

—En vano, sin duda. ¿Quién puede ser tan insensato para dejarse impresionar por esas leyendas.

—Desde luego que si los infelices no están en los Infiernos, es indudable que no hay nadie en los Infiernos[40].

—Eso es precisamente lo que yo pienso.

—¿Dónde están entonces los que tú llamas infelices, o en qué lugar habitan? Si en realidad existen, no pueden no estar en ningún lugar.

—Yo pienso que no están en ningún lugar.

—¿Y, por tanto, ni siquiera existen?

—Sí, eso es lo que pienso y, no obstante, los considero infelices por el mero hecho de no existir.

12 —Preferiría con franqueza que tuvieras miedo de Cerbero en lugar de oírte decir semejantes insensateces.

---

[39] Cicerón alude evidentemente a los epicúreos, a quienes ridiculiza por perder el tiempo en refutar leyendas semejantes.

[40] Es evidente que esta conclusión no guarda relación con la argumentación anterior, como apunta con razón M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 44. Según el filólogo alemán la argumentación coherente sería la siguiente: «Si tú no temes los horrores del Infierno, no tienes más remedio que admitir que no existe ningún Infierno».

—¿Y eso por qué?

—Porque dices que existe aquél cuya existencia niegas. ¿Dónde ha ido a parar tu agudeza? Cuando en realidad afirmas que él es infeliz, reconoces la existencia de quien no existe.

—No soy tan obtuso para decir algo semejante.

—¿Qué es lo que quieres decir entonces?

—Que, por ejemplo, Marco Craso[41] es infeliz, porque, con su muerte, ha perdido una gran fortuna, y que es infeliz Gneo Pompeyo, porque ha sido privado de una gloria tan grande; en una palabra, que todos los que carecen de la luz del día son infelices.

—Vuelves al punto de partida: si en realidad son infelices, tienen que existir, mientras que tú negabas hace un momento que los muertos existan. Y, si no existen, no pueden ser nada, por lo que ni siquiera pueden ser infelices.

—Quizá no consigo expresar lo que pienso; en mi opinión el colmo de la infelicidad es precisamente no existir después de haber existido.

—¿Cómo? ¿Una infelicidad mayor aún que no haber 13
existido nunca? Según ese razonamiento, quienes no han nacido aún son ya infelices porque no existen, y nosotros, si vamos a ser infelices después de morir, lo hemos sido ya antes de nacer, pero yo no recuerdo haber sido desgraciado antes de nacer; si tú tienes una memoria mejor, me gustaría oír algo de lo que tú recuerdas de ti.

—Te estás burlando de mí, como si yo dijera que los in- 7
felices son quienes no han nacido y no por el contrario quienes han muerto.

—Luego admites que existen.

---

[41] Se alude aquí a Marco Licinio Craso, que fue cónsul el año 70 y miembro en el 60 del primer triunvirato con César y Pompeyo. Su riqueza era proverbial. Murió en el año 53 luchando contra los partos.

—No, lo que quiero decir es que ellos son infelices porque no existen después de haber existido.

—¿No ves que estás diciendo cosas contradictorias? ¿Qué hay más contradictorio que admitir en un ser que no existe, no digo ya la infelicidad, sino la posibilidad misma de la existencia? ¿Lo que quieres decir es que, cuando al salir de la puerta Capena, tú ves los sepulcros de Calatino, de los Escipiones, de los Servilios, de los Metelos[42], piensas que ellos son infelices?

—Puesto que me atosigas por una sola palabra[43], a partir de ahora no diré que ellos «son infelices», sino sólo «infelices», por el simple hecho de que no existen.

—Luego no dices «Marco Craso es infeliz», sino sólo «infeliz Marco Craso».

—Así es.

14 —¡Como si fuera posible prescindir de la existencia o no existencia en un enunciado de este tipo! ¿Es que no tienes ni un barniz de dialéctica?[44]. Lo primero que se enseña

---

[42] La puerta Capena, muy cerca de lo que hoy se denomina puerta de San Sebastián, se halla en la parte sur de la muralla Serviana, de donde arrancaba la Vía Apia. Junto a ella se encontraban tumbas de personajes ilustres como la de Aulo Atilio Calatino, cónsul en el 258 y el 254, que venció a los cartagineses en la Primera Guerra Púnica, la de los Escipiones, que se descubrió intacta el año 1780 de nuestra era, la de los Servilios, *gens* de origen plebeyo, en la que nacieron Gneo Servilio Cepión, cónsul en el 169 y Quinto Servilio Cepión, cónsul en el 107. Entre los Metelos, que pertenecían a la *gens Caecilia,* sobresalen las figuras de Lucio Cecilio Metelo, vencedor de Asdrúbal en el 250, Quinto Cecilio Metelo, vencedor en el 148 de la Tercera Guerra Macedónica y Quinto Cecilio Metelo, el Númida, que venció a Yugurta en el 109.

[43] Es decir, por el uso del verbo copulativo «son».

[44] El original latino dice *ne imbutus,* «no estás impregnado». Pienso que nuestra traducción «no tienes ni un barniz» refleja bastante bien la metáfora ciceroniana. J. Humbert, en su traducción, adopta una solución semejante: « N'as tu pas la moindre teinture d'une formation dialectique?».

es lo siguiente: todo enunciado (esta es la primera palabra que me viene para traducir el término griego *axíōma;* si luego encuentro una mejor, la usaré), y un enuciado es, por lo tanto, lo que es verdadero o falso, de manera que cuando tú dices «infeliz Marco Craso», o lo que quieres decir es «Marco Craso es infeliz», de modo que se pueda juzgar si ello es verdadero o falso, o no dices nada en absoluto.

—Bien, admito ya que los muertos no son infelices, desde el momento en que me has obligado a reconocer[45] que quienes no existen en absoluto no pueden ser infelices. ¿Qué quieres decir con esto? ¿Que quienes vivimos no somos infelices, a pesar de estar condenados a morir? ¿Qué alegría puede existir en nuestra vida si día y noche tenemos en nuestro pensamiento que de un momento u otro debemos morir?

¿Te das cuenta de cuánto mal le has substraído a la con- 15 8
dición humana?

—¿En qué sentido lo dices?

—Porque, si la muerte fuera también una infelicidad para los muertos, estaríamos dominados en nuestra vida por un mal infinito y eterno; ahora, por el contrario, veo una meta[46], alcanzada la cual ya no habrá nada que temer. Pero me

[45] Como pone de relieve O. Gigon, en su nota 14, pág. 460, aunque Cicerón ha recurrido para convencer a su interlocutor a las sutilezas de la dialéctica de tipo estoico, no obstante, la expresión «desde el momento en que me has obligado a reconocer» pondría en evidencia que el Arpinate no veía con buenos ojos esta dialéctica un tanto estéril.

[46] *Calcem* en el texto latino. Esta palabra significa literalmente «la línea marcada con cal que señalaba en el circo el final de la carrera». La meta u objetivo que ha alcanzado aquí Cicerón es la seguridad de que los muertos no pueden ser infelices, lo cual no equivale a decir, como nos indicará muy pronto, que la muerte no constituya una infelicidad.

parece que tú sigues la máxima de Epicarmo, hombre agudo e ingenioso, como buen Siciliano[47].

—¿Qué máxima? Yo no la conozco.

—Intentaré decirla en latín. Tú sabes perfectamente que no tengo por costumbre usar palabras en griego cuando hablo latín, del mismo modo que cuando hablo en griego no uso palabras latinas.

—Y haces bien. ¿Pero cuál es esa máxima de Epicarmo?

—No quiero morir, pero no me importa en absoluto estar muerto[48].

—Ahora reconozco el texto griego. Pero, desde el momento en que me has obligado a reconocer que los muertos no son infelices[49], consigue, si puedes, que yo piense que tampoco es una infelicidad tener que morir.

16 Evidentemente esto no plantea ninguna dificultad, pero yo me propongo objetivos aún más importantes.

—¿Cómo no va a plantear ninguna dificultad? ¿Cuáles son estos objetivos más importantes?

—La razón es la siguiente: puesto que después de la muerte no existe mal alguno, ni siquiera es un mal la muerte, pues a ella le sigue de inmediato el tiempo que viene después de la muerte, en el que tú mismo reconoces que no

---

[47] Epicarmo, que vivió a caballo entre los siglos VI y V, es el primer representante conocido de la comedia o farsa doria, que contribuyó en gran medida a los orígenes de la comedia griega ática. Fue contemporáneo del tirano Hierón de Siracusa.

[48] Este verso es un tetrámetro trocaico que recoge un verso de Epicarmo, transmitido por SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* I 273, en el que se ataca a Epicuro por copiar su doctrina de versos de los poetas: «Se ha descubierto que Epicuro ha robado a los poetas sus doctrinas más importantes ... y la afirmación de que la muerte no es nada para nosotros Epicarmo se la ha aplicado a sí mismo cuando dice «a mí no me importa morir o estar muerto».

[49] Dado que ya no existen.

existe mal alguno: de manera que ni siquiera el hecho de tener que morir es un mal, porque él no es otra cosa que la necesidad de alcanzar un estado que reconocemos que no es un mal[50].

—Explícate con más claridad, por favor, porque estos últimos argumentos tuyos demasiado espinosos[51] me obligan más bien a asentir que a mostrarme convencido. ¿Pero cuáles son esos objetivos más importantes a los que tú aludes?

—Mostrarte, si soy capaz, que la muerte no sólo no es un mal, sino incluso un bien.

—No pido tanto, pero deseo vivamente oírte. Aunque no consigas lo que deseas[52], conseguirás, sin embargo, demostrar que la muerte no es un mal. Pero ya no te interrumpiré más ; prefiero oír un discurso ininterrumpido.

—¿Y si te hago alguna pregunta no responderás? 17

—Sería una descortesía, pero, si no es necesario, prefiero que no me preguntes.

Haré como deseas e intentaré del mejor modo posible 9
darte las explicaciones que quieres, pero no pienses que voy a decir palabras seguras e inalterables, como si yo fuera Apolo Pítico[53], sino las conjeturas probables, como un pobre mortal entre muchos. Yo no puedo ir más allá de lo que

---

[50] Como señala M. POHLENZ, en su nota *ad. loc.* I, pág. 48, Cicerón concluye aquí de una manera abrupta este primer debate dialéctico con su interlocutor que, al encontrarse perdido en la maraña sutil de la argumentación, va a pedir a Cicerón de inmediato una clarificación y precisión mayores *(uberius).*

[51] Sobre el espinoso modo de argumentar de los filósofos estoicos, cf., por ejemplo, CICERÓN, *De fin.* III I, 3.

[52] A saber, que la muerte puede ser un bien.

[53] Es decir, como si yo estuviera en posesión de la verdad absoluta y gozara del prestigio del oráculo délfico que todo el mundo va a consultar.

considere verosímil[54]; las certezas las expondrán quienes dicen que ellas se pueden percibir y se proclaman sabios[55].

—Actúa como te parezca mejor; estamos dispuestos a escucharte.

18 —Debemos examinar, por lo tanto, en primer lugar, qué es en sí misma la muerte, hecho que se tiene por conocidísimo. Unos piensan que la muerte es la separación del alma del cuerpo[56], otros consideran que no se origina ninguna separación, sino que el alma y el cuerpo perecen juntos y que el alma se extingue con el cuerpo[57]. Entre quienes sostienen que el alma se separa del cuerpo, unos piensan que el alma se disipa al momento[58], otros que permanece mucho tiem-

---

[54] Clara alusión al probabilismo de la Nueva Academia introducido por Carnéades de Cirene (214-129) y que situó a la Academia en la senda del escepticismo. Este filósofo formó parte, junto con el estoico Diógenes de Babilonia y el peripatético Critolao, de la embajada enviada por los Atenienses, el año 153, que presentó una reclamación ante el Senado romano en contra de la decisión desfavorable que habían emitido los árbitros griegos en la disputa de Atenas con Oropo. Quien desee una mayor información puede leer, por ejemplo, M. Morford, *The Roman Philosophers,* Londres-Nueva York, 2002, en concreto el capítulo 2 titulado «The arrival of the Greek philosophers in Rome», págs. 14-33.

[55] Alusión clara a los filósofos estoicos, como señalan comentaristas como Th. W. Dougan, I, pág. 24 y M. Pohlenz, I, págs. 48-49, en sus comentarios *ad. loc.* El verbo latino *percipere,* que aparece en el texto, traduce el término griego estoico *katalambánein,* que alude al conocimiento objetivo seguro. Los mismos comentaristas señalan que ningún estoico se consideraba sabio, sino que pensaban que ser sabio era un mero ideal.

[56] Cicerón inicia aquí un breve sumario de las opiniones más extendidas sobre la muerte. Cf., sobre esta cuestión, los comentarios *ad loc.* de Th. W. Dougan, I, pág. 24 y M. Pohlenz, I, pág. 49, con una información muy amplia.

[57] Como es el caso del filósofo presocrático Diógenes de Apolonia, del siglo v.

[58] Como Epicuro y los epicúreos.

po[59], y otros siempre[60]. Respecto de la naturaleza del alma, su sede y su origen, existe un gran desacuerdo. Unos son de la opinión de que el alma se identifica con el corazón, de donde proceden las expresiones *excordes* (sin corazón), *vecordes* (de corazón malvado) y *concordes* (de corazón unánime)[61], y el sobrenombre de *corculum* (corazoncito), que se dio al sabio Nasica, dos veces cónsul[62], y el verso

hombre de corazón egregio, el sagaz Elio Sexto[63].

Empédocles[64] piensa que el alma es la sangre que impregna 19
el corazón; para otros una parte determinada del cerebro es la que domina sobre el alma; otros, sin ser de la opinión de que el alma es el corazón o una parte determinada del cere-

---

[59] Como los estoicos.

[60] Pitágoras y Platón, por citar los ejemplos más relevantes.

[61] Expresiones latinas bastante equivalentes a nuestros adjetivos «insensato», «malvado» y «concorde», respectivamente.

[62] Publio Cornelio Escipión Nasica, cónsul en el 162 y en el 155, fue nieto del Gneo Escipión que murió en España durante la segunda guerra púnica.

[63] Hexámetro de Ennio, *An.* 331 Vahlen (a partir de aquí, con «Vahlen» nos referimos a la obra *Enniana Poesis Reliquiae*, Leipzig, 1922, 3.ª ed.). Elio Sexto Peto, denominado *Catus* por su sagacidad e inteligencia, fue cónsul en el 198 y Cicerón nos lo recuerda, *Bruto* 78, como prosista y orador. Recopiló y ordenó el derecho civil en su obra *Ius Aelianum* o *Tripartita*, una obra que contenía el texto original y la interpretación de las *Doce Tablas*.

[64] Empédocles de Agrigento, filósofo, científico y poeta, encarna a la perfección el ideal polifacético del filósofo presocrático. Vivió en el siglo v y escribió dos poemas, *Las Purificaciones* y *Sobre la naturaleza*, de las que se nos han conservado unos 450 versos. Según él la realidad estaría compuesta por los cuatro elementos fundamentales, fuego, aire, agua y tierra, que se asociaban y disociaban bajo el impulso del doble principio activo del Amor y el Odio. Véase A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 189-250.

bro, han hecho, unos del corazón, y otros del cerebro, la sede y el emplazamiento del alma; otros entienden que el alma es el soplo vital, como más o menos nosotros los romanos —el término en sí lo pone de manifiesto: nosotros de hecho usamos expresiones como «exhalar el último soplo», «expirar», y «animosos» y «bien animados» y «me sale del alma». El estoico Zenón piensa que el alma es fuego[65]. Las opiniones que he mencionado, a saber, que el alma es corazón, cerebro, soplo vital, fuego son las más comunes; las restantes pertenecen en general a pensadores individuales, como las que sostenían mucho antes los filósofos antiguos[66] y que no hace mucho adoptó Aristóxeno[67], que era a la vez músico y filósofo, según la cual el alma sería una especie de tensión del cuerpo mismo, semejante a la que en el canto y los instrumentos de cuerda se denomina *harmonía*[68], de manera que, según la naturaleza y conformación del cuerpo en

[65] Zenón de Citio, fundador del estoicismo, que vivió entre los años 340-265, piensa que el alma es «un soplo dotado de fuego», *pneûma énthermon* en griego.

[66] Se alude aquí indudablemente a los filósofos presocráticos, especialmente a los Pitagóricos, que influirían tanto en Platón y su concepción del alma, como pone de relieve el *Fedón*.

[67] Aristóxeno de Tarento, que vivió en el siglo IV, fue en Tarento discípulo del pitagórico Jenófilo y durante su estancia en el Liceo aristotélico continuó fiel al Pitagorismo. Escribió muchas obras de filosofía, historia y, sobre todo, de teoría musical.

[68] Cf., al respecto, PLATÓN, *Fedón* 92a, donde se lee: «Pues por necesidad, oh huésped tebano —repuso entonces Sócrates—, tienes que cambiar de opinión, si es que persiste la creencia de que la armonía es algo compuesto, y el alma una armonía constituida por los elementos que hay en tensión en el cuerpo. Pues, sin duda, no te consentirás a ti mismo decir que la armonía estaba constituida antes de que existieran los elementos con los que tenía que componerse. ¿Lo consentirás acaso?» (trad. de L. GIL FERNÁNDEZ, en *Fedón. Fedro. Platón.*, Madrid, Alianza, 1995).

su totalidad, se producirían vibraciones diversas, semejantes a los sonidos en el canto. Aristóxeno se mantuvo dentro de 20
los límites de su arte y, no obstante, dijo algo cuyo sentido exacto había sido formulado y explicado mucho antes por Platón. Jenócrates[69] negó que el alma tuviera forma o corporeidad alguna y la identificó con el número, cuyo poder, como Pitágoras había sostenido ya antes, era predominante en la naturaleza. Su maestro Platón imaginó un alma dividida en tres partes[70], cuya parte dominante, es decir, la razón, situó en la cabeza, como si de una fortaleza se tratara, mientras que las otras dos partes, la cólera y el deseo, las concibió para obedecer y las situó en lugares separados: la cólera en el pecho, el deseo bajo el diafragma. Dicearco[71], por otra 21
parte, en aquella discusión que él sitúa en Corinto y expone en tres libros, introduce, en el libro primero, muchos sabios que toman parte en la discusión; en los otros dos introduce a Ferécrates, un anciano natural de Ptía, descendiente según

---

[69] Jenócrates de Calcedonia (396-314) fue discípulo de Platón y en el año 339 sucedió a Espeusipo en la dirección de la Academia.

[70] Platón dividió en realidad el alma en dos partes, *tò logistikón* y *tò álogon*, es decir, una parte racional y otra irracional, aunque la parte irracional abarcaría *tò thymoeidés* y *tò epithymetikón*, lo que en el lenguaje ciceroniano es vertido como *iram et cupiditatem*. Cf., al respecto, PLATÓN, *Rep.* 439d: «No sin razón, pues, dije, juzgaremos que son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando a aquello con lo que razona lo racional del alma, y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, bien avenido con ciertos hartazgos y placeres» (trad. de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, Madrid, Alianza, 1989).

[71] Dicearco de Mesina, que vivió a caballo de los siglos IV y III, fue un discípulo de Aristóteles que escribió sobre filosofía, geografía e historia. Sus obras tituladas *Discursos Corintios* y *Discursos Lesbios*, a las que probablemente se refiere Cicerón a continuación, llevaban, como el *Fedón* platónico, el subtítulo de *Sobre el alma*. Una información más completa puede verse en M. POHLENZ, I, págs. 52-53.

dice de Deucalión[72], argumentando que el alma no existe en absoluto, que es un nombre carente por completo de significado, que no tiene sentido hablar de animales y seres animados, que no existe ni en el hombre ni en la bestia alma o soplo vital[73], y que toda esa fuerza que nos permite actuar o experimentar sensaciones se halla uniformemente extendida en todos los cuerpos vivos y no se puede separar del cuerpo, dado que ella carece de existencia propia y no existe otra realidad que no sea el cuerpo, que es uno y simple, conformado de tal manera que posee vigor y sensibilidad por la constitución equilibrada de su naturaleza.

22 Aristóteles, muy superior a todos, exceptuando siempre a Platón, por sus dotes naturales y su rigor, después de haber admitido los famosos cuatro elementos, que constituyen el origen de todas las cosas, postula la existencia de un quinto elemento especial[74], del que se compone la mente; él cree en realidad que pensar y prever, aprender y enseñar, descubrir algo nuevo y recordar tantas cosas, amar y odiar, desear y temer, sufrir y alegrarse, así como las actividades semejantes, no se hallan ínsitas en ninguno de estos cuatro ele-

[72] Deucalión, hijo de Prometeo y Clímene, y su esposa Pirra, hija de Epimeteo y Pandora, son los dos únicos supervivientes del diluvio que envió Zeus sobre los hombres de la Edad del Bronce con la intención de destruirlos. Una vez pasado el diluvio, Zeus les preguntó cuál era su deseo y Deucalión dijo que no vivir siempre solos. Zeus les ordenó que, para conseguirlo, lanzaran por encima de sus hombros los huesos de su madre, en clara alusión a la madre tierra. De las piedras que arrojó Deucalión nacieron los hombres y de las que lanzó Pirra las mujeres.

[73] *Animum vel animam* en el texto latino. Es muy probable que con *animum* se aluda a un principio espiritual y con *animam* al mero principio vital.

[74] El éter, mucho más sutil que los cuatro elementos clásicos, que explicaría la complejidad y la sutileza de la mente humana.

mentos; él introduce un quinto elemento, carente de nombre, y denomina al alma misma con el término nuevo de *endelécheia,* como si quisiera expresar la idea de una especie de movimiento continuo y perenne[75].

A no ser que se me escapen algunas, éstas son poco más 11
o menos las opiniones que se sostienen sobre el alma. Dejemos de lado a Demócrito[76], un hombre de indudable valía, pero que hace que el alma consista en una especie de encuentro[77] fortuito de corpúsculos ligeros y redondos; en realidad para estos pensadores no existe nada que no sea
efecto de un torbellino de átomos. Sólo una divinidad podría 23
saber cuál de estas opiniones es verdadera; cuál es la más verosímil es una gran pregunta. ¿Prefieres, pues, que emi-

---

[75] El término *endelécheia,* movimiento continuo, no debe confundirse con el término aristotélico más tardío de *entelécheia,* que significa literalmente «perfección, que ha alcanzado su fin» y que el Estagirita utiliza para definir el alma como forma pura y principio inmóvil. Una mayor información, sobre este tema, puede verse en las notas *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, I, pág. 30, y M. POHLENZ, I, págs. 53-54.

[76] Demócrito de Abdera (460-370) es, junto con Leucipo, el representante principal de la escuela presocrática atomista, cuya doctrina física del átomo sirvió de base a la física atomista epicúrea.

[77] O colisión, como traduce J. E. KING. El término latino es *concursus.* Como señalan los comentaristas, ese encuentro o colisión era fortuito en opinión de Epicuro, pero no en la de Demócrito, que consideraba el movimiento hacia arriba y hacia debajo de los átomos originado por el destino y la necesidad *(heimarménē* y *anánkē* en griego). El Arpinate distingue, no obstante, perfectamente entre Epicuro y Demócrito en lo que al movimiento de los átomos se refiere. En el contexto de la introducción por Epicuro del *clinamen,* o desviación de los átomos, que posibilitaría la libertad del ser humano, cuando CICERÓN alude a Demócrito, dice lo siguiente, en *Sobre el destino* 23: «*Id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuis naturales motus avellere*», es decir: «Demócrito , el inventor de los átomos, ha preferido admitir que todo sucede por la necesidad, en lugar de privar a los átomos de sus movimientos naturales».

tamos un juicio sobre estas opiniones, o que volvamos al tema que nos ocupa?

—A decir verdad, si fuera posible, yo desearía ambas cosas, pero es difícil unir ambas cuestiones. Por esa razón, si es posible liberarnos del temor de la muerte sin tratar de dichas cuestiones, hagámoslo así, pero, si, por el contrario, ello es imposible sin haber dilucidado esta cuestión relativa a las almas, ocupémonos de ella ahora, si te parece bien, y dejemos la otra cuestión para otro momento.

—Me doy cuenta de lo que tú prefieres y pienso que es lo más conveniente; evidentemente, cualquiera que entre las opiniones que he expuesto sea la verdadera, nuestro razonamiento nos llevará a la conclusión de que la muerte no es
24 un mal, o, mejor dicho, de que ella es un bien. Indudablemente, si el alma es corazón, o sangre, o cerebro, dado que ella es algo corporal, perecerá con el resto del cuerpo; si es soplo vital, probablemente se disipará; si es fuego, se extinguirá; si es la armonía[78] de Aristóxeno, se disolverá. ¿Qué decir de Dicearco[79], que sostiene que el alma no existe en absoluto? Según todas estas opiniones, después de la muerte no hay nada que nos pueda atañer, porque junto con la vida se pierde la capacidad de sentir y a quien carece de sensación no hay nada que le pueda interesar en modo alguno. Las opiniones de los demás nos dan la esperanza, por si esto te puede agradar, de que las almas, una vez separadas del cuerpo, pueden llegar al cielo, a su morada, por así decirlo.

—Claro que me agrada, y lo que querría ante todo es que fuera así; en segundo lugar, aunque no fuera así, querría, no obstante, persuadirme de ello.

---

[78] En griego en el texto latino.

[79] Cf. la nota 71 *supra*.

—¿Qué necesidad tienes entonces de mi ayuda? ¿Es que yo puedo superar a Platón en elocuencia[80]? Lee con atención su libro que trata del alma[81], no tendrás necesidad de más.

—Ya lo he hecho, te lo juro por Hércules, y más de una vez, pero no sé cómo es que, mientras lo estoy leyendo, me siento convencido, pero, cuando dejo el libro y comienzo a reflexionar conmigo mismo sobre la inmortalidad del alma, toda mi convicción anterior se desvanece.

—¿Qué quieres decir[82]? ¿Admites que las almas sobreviven después de la muerte, o que ellas perecen en el momento mismo de la muerte?

—Admito que ellas sobreviven.

—¿Qué piensas que sucede, si ellas sobreviven?

—Te concedo que ellas son felices.

—¿Pero si ellas perecen?

—No son infelices, puesto que ni siquiera existen; esto ya te lo he admitido poco antes, obligado por ti.

—¿Cómo o por qué, por lo tanto, dices que la muerte te parece un mal? Ella, o hará que seamos felices, si nuestras

[80] Sobre esta frase, si es que no se ha escrito ya, se podría escribir un sesudo artículo. La interrogativa retórica del Arpinate es más profunda de lo que puede parecer a primera vista. Lo que sucede es que Cicerón no comprende tan bien como nosotros la esencia del diálogo platónico. Él confunde la dramatización protréptica, que es la esencia del diálogo platónico, con la elocuencia. No puede extrañarnos, por lo tanto, que las *Tusculanas* no se parezcan ni por asomo a un diálogo platónico como el *Fedón*, por citar un ejemplo relevante, sino que sean una magnífica obra retórica de contenido filosófico-moral.

[81] Es decir, el *Fedón*.

[82] La mayoría de los editores sitúan el signo de interrogación después del demostrativo *hoc*, es decir, *Quid hoc?* Pohlenz, por el contrario, escribe *Quid?*, porque piensa que el deíctico *hoc* prepara la alternativa *aut manere aut interire*. E. A. Kirfel sigue también a Pohlenz.

almas sobreviven, o que no seamos infelices, si carecemos de sensibilidad.

12 26 Muéstrame, por lo tanto, si puedes y no te causa desagrado, en primer lugar, que las almas sobreviven después de la muerte y, luego, en el caso de que no lo consigas —pues es arduo—, me demostrarás que la muerte se halla exenta de todo mal. Lo que yo realmente temo que sea un mal no digo que sea la pérdida de la sensibilidad, sino la necesidad de perderla[83].

Para apoyar esa opinión que tú deseas ver establecida podemos recurrir sin duda a autoridades excelentes, elemento al que se debe y se suele atribuir la mayor importancia en todas las cuestiones y, para empezar, está el testimonio de toda la antigüedad[84], la cual, precisamente por el hecho de que distaba menos de su origen y descendencia divina[85], se hallaba quizá en mejor posición para discernir la verdad[86].

27 En consonancia con ello, en aquellos antiguos, a los que Ennio llama *casci*[87], se hallaba enraizada la creencia de que en la muerte persistía la sensibilidad y de que, al abandonar

---

[83] Clara alusión a la *Máxima Capital* 2 de Epicuro, que reza así: «La muerte es nada para nosotos, porque lo que se ha disuelto carece de sensación y lo que carece de sensación no es nada para nosotros». La pérdida absoluta de la sensibilidad tras la muerte hace inimaginable una posible inmortalidad. Cf., al respecto, la nota *ad loc.* de M. Pohlenz, I, pág. 57.

[84] Como señala Th. W. Dougan, en su nota *ad loc.* I, pág. 33, los estoicos concedían una gran importancia al *consensus gentium*.

[85] Es decir, del origen del género humano y de la progenie divina representada por los hijos de los dioses, los héroes y los semidioses.

[86] Lo que quiere decir aquí Cicerón es que el género humano, a medida que ha ido avanzando el tiempo, ha ido perdiendo conciencia de la relación estrecha que existió en los orígenes del mundo entre los linajes humano y divino. Si ello es así y el linaje divino es inmortal, ¿por qué no pensar que el género humano puede alcanzar también la inmortalidad?

[87] En los *An.* 24 Vahlen.

la vida, el hombre no se destruía hasta el punto de perecer por completo y esto puede deducirse, entre otros muchos hechos, también del derecho de los pontífices y de los ritos funerarios[88], los cuales no habrían sido observados con tanta escrupulosidad por ingenios tan elevados, ni su violación habría sido castigada con una culpabilidad tan inexpiable, si en sus mentes no se hubiera encontrado firmemente establecida la convicción de que la muerte no es un aniquilamiento que elimina y destruye todo, sino una especie de migración y cambio de vida, que en los varones y mujeres ilustres solía ser una guía que conducía al cielo, mientras que en los demás el alma permanecía vinculada a la tierra, pero seguía 28 existiendo[89]. De aquí que, en opinión de nuestros antepasados, «Rómulo pasa su tiempo en el cielo con los dioses»[90], como dijo Ennio dando su asentimiento a la tradición, y entre los griegos —de donde ha pasado a nosotros y hasta los confines del Océano—, a Hércules[91] se le considera una divinidad muy poderosa y propicia; de aquí deriva que se tenga al hijo de Sémele, Líber[92], por un dios, y la fama de que

---

[88] Entre la múltiples competencias del *ius pontificium* se incluía el ceremonial sagrado de dar sepultura a los muertos.

[89] Todo este pasaje es bastante complejo, porque no está claro cuál puede ser el sujeto de los verbos *retineretur et permaneret,* aunque lo más probable es que sea el alma o la vida que sigue llevando el alma después de separarse del cuerpo. Cf., sobre esta cuestión, la nota *ad. loc.* de Th. W. Dougan, I, pág. 35.

[90] Ennio, *An.* 115 Vahl, verso citado de forma más completa por Servio, *Comentario a la Eneida* VI 764: *Romulus in caelum cum dis genitalibus aevom degit.*

[91] El famoso héroe Hércules, hijo de Júpiter y de Alcmena, es considerado en la Antigüedad como el símbolo del benefactor que sufre por ayudar a la humanidad.

[92] Líber es una divinidad itálica antigua, hijo de Júpiter y Sémele, que posteriormente fue identificada con Dioniso. Se la consideraba también una divinidad benefactora.

gozan los hermanos Tindáridas[93], los cuales, según la tradición, no sólo contribuyeron en los combates a dar la victoria al pueblo romano, sino que fueron también sus mensajeros[94]. Más aún, ¿no es cierto que Ino, hija de Cadmo, llamada por los griegos *Leukothéa,* es reverenciada por nuestros conciudadanos bajo el nombre de Matuta[95]? Aún más, ¿no está casi todo el cielo, para no seguir con más ejemplos,
13 29 lleno del género humano?[96]. Si me pongo en realidad a investigar los tiempos antiguos y a extraer de ellos lo que nos han transmitido los escritores griegos, se descubrirá que incluso aquellas divinidades que son consideradas más importantes han llegado al cielo después de haber partido de este

---

[93] Es decir, Cástor y Pólux, hijos gemelos, según una tradición, de Júpiter y Leda, de aquí su nombre de Dioscuros, «hijos de Zeus», o, según otra, de Tíndaro y Leda. Eran divinidades protectoras de los marinos y los combatientes.

[94] Cf. sobre esto CICERÓN, *Sobre la nat. de los dioses* II 2, 6

[95] Ino es hija de Cadmo y Hermíone. Al morir su hermana Semele persuadió a su esposo Atamante de que se encargara de la educación de Dioniso niño. Encolerizada Hera por ello, la esposa de Zeus volvió locas a Ino y Atamante. Ino, después de echar en un caldero de agua hirviendo a su hijo Melicertes, se arrojó al mar con el cadáver de su hijo. Las divinidades marinas se apiadaron de ella y la conviertieron en la Nereida Leucótea, divinidad blanca o resplandeciente. Con el paso del tiempo, y mediante un proceso de sincretismo, en Roma se la identificó con la *Mater Matuta,* o diosa de la maduración, o con la primera luz, como vemos en LUCRECIO, *La naturaleza* V 656-657: *Tempore item certo roseam Matuta per oras aetheris auroram differt et lumina pandit* (Del mismo modo, en un momento determinado, Matuta difunde la rosada aurora por las regiones del éter y propaga la luz).

[96] Como señala acertadamente TH. W. DOUGAN, en su comentario *ad loc.* I, pág. 36, el cielo no está lleno de hombres *(hominibus),* sino de dioses que proceden de la raza de los hombres *(dis ab hominum genere oriundis).*

mundo nuestro[97]. Pregunta de quiénes son las tumbas que se muestran en Grecia[98]; recuerda, puesto que eres un iniciado, cuáles son las enseñanzas que se transmiten en los misterios[99]: sólo entonces tendrás conciencia de cuán extendida se halla esta creencia. La realidad es que esos hombres, que no poseían aún el conocimiento de la ciencia de la naturaleza que se empezó a estudiar muchos años más tarde, solamente se hallaban convencidos de cuanto habían aprendido de las sugerencias de la naturaleza, pero carecían aún de las explicaciones racionales de las cosas y a menudo se dejaban impresionar por ciertas visiones, especialmente las nocturnas, que les inducían a creer que quienes habían abandonado la vida seguían viviendo.

Lo mismo sucede con los dioses: el argumento más sóli- 30
do que puede aducirse para creer en su existencia es, en mi opinión, que no existe ningún pueblo tan salvaje, ni nadie que sea tan bárbaro[100], que no haya albergado en su mente

---

[97] Alusión a la famosa teoría de Evémero, que vivió en el siglo IV, quien sostenía que los dioses eran en realidad hombres divinizados por sus méritos relevantes.

[98] Por ejemplo, las de Zeus en Creta, la de Asclepio en Arcadia y la de Dioniso en Delfos. M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 60, alude a los versos 8 y 9 del *Himno a Zeus* de Calímaco, en los que leemos: «Los cretenses son siempre unos mentirosos, porque los cretenses, soberano, habían mostrado una tumba tuya. Pero tú no estás muerto, pues vives siempre». Cf. también *Sobre la nat. de los dioses* III 53, donde leemos: «Por tanto, Balbo, conviene que hablemos también frente a aquellos que dicen que estos dioses procedentes del género humano, a los que todos veneramos augusta y devotamente, no fueron trasladados al cielo en la realidad, sino más bien de acuerdo con una creencia» (trad. de Á. Escobar, *op. cit.*).

[99] Alusión a los misterios de Eleusis, en los que se había iniciado Cicerón y que giran en torno al mito de Perséfone (Proserpina) y Core, que simbolizan la posibilidad de que exista la inmortalidad.

[100] De un modo semejante argumenta un epicúreo en *Sobre la naturaleza de los dioses* I 43.

una idea de la divinidad —es cierto que muchos tienen opiniones erróneas sobre los dioses, y ello suele ser el resultado de unas costumbres degradadas; no obstante, todos los hombres creen en la existencia de una fuerza y una naturaleza divinas, convicción que no viene originada por conversación o consenso humano[101], ni ha recibido el apoyo de las instituciones y las leyes; ahora bien, en toda cuestión, el consenso de todos los pueblos debe ser considerado una ley de la naturaleza— ¿Quién hay que no llore la muerte de sus seres queridos sobre todo porque los considera privados de las ventajas de la vida? Elimina esta creencia y eliminarás el luto. Es evidente que nadie se aflige porque haya recibido un daño personal, es posible que sufra y se angustie, pero aquellos lamentos tristes y las lágrimas de aflicción nacen del pensamiento de que la persona que amamos ha sido privada de las ventajas de la vida y de que sentimos su pérdida, y estos sentimientos nos los inspira la guía de la naturaleza, no razonamiento o doctrina alguna.

14 31 Pero la prueba principal de que es la propia naturaleza la que emite un juicio tácito a favor de la inmortalidad de las almas es la preocupación que todos los hombres sienten, grandísima sin duda, por lo que acontecerá después de la muerte. «Él planta árboles para beneficio de la generación siguiente», como dice Estacio en los *Sinefebos*[102]; ¿qué otra cosa pretende decir sino que también le atañen las generaciones posteriores? ¿De manera que el campesino concienzudo plantará árboles cuyo fruto nunca verá y un hombre

---

[101] Leyendo el *consensus* de los mss. Y no el *consessus* de la conjetura de Bouhier. Quien desee una mayor información sobre este problema textual puede leer los comentarios *ad loc.* de Th. W. Dougan, I, pág. 39, y M. Pohlenz, I, pág. 61.

[102] Comedia de Cecilio Estacio *(ca.* 230-168), compuesta a imitación de una obra de Menandro del mismo título.

importante no va a plantar leyes, instituciones y un estado?
¿La procreación de los hijos, la propagación del propio
nombre, la adopción de niños, la diligencia en la redacción
de los testamentos, los mismos monumentos sepulcrales, los
epitafios, qué otra cosa significan sino que nosotros estamos
pensando también en el futuro? Aún más, ¿acaso dudas de 32
que el modelo ideal de una especie natural debe tomarse del
ejemplar natural más perfecto? ¿Qué mejores ejemplares na-
turales pueden encontrarse en el género humano que los de
aquellos que se piensa que han nacido para ayudar, proteger
y preservar a los hombres?[103]. Hércules fue a reunirse con
los dioses; él nunca se habría reunido con ellos a no ser que,
durante su estancia entre los hombres, se hubiera abierto el
camino. Tales ejemplos son antiguos y se hallan consagra- 15
dos por un culto universal. ¿Pero qué debemos pensar que
han tenido en sus mentes en nuestra patria tantos varones
que han perdido su vida por ella? ¿Que su nombre se ciñera
a los límites estrictos de su vida?[104]. Nadie se expondría
nunca a la muerte por su patria si no tuviera esperanza de
alcanzar la inmortalidad. Temístocles podría haber llevado 33
una vida tranquila, Epaminondas podría haber hecho lo mis-
mo[105], y yo también, para no buscar ejemplos antiguos y del
exterior, pero yo no sé cómo se ha enraizado en nuestras
mentes una especie de presentimiento de los siglos venide-

[103] Que es la función que desempeñan muchos de los héroes de la mitología.

[104] Es decir, ¿se iban a haber esforzado tanto si no pensaran que iba a quedar para la posteridad un recuerdo inmortal e imborrable de sus acciones?

[105] Sobre Epaminondas y Temístocles, cf. las notas 22 y 23 *supra*. Llevar una vida tranquila, es decir dominada por el *otium* (en el texto latino se emplea el adjetivo *otioso)* significaba en la Antigüedad alejarse de la actividad política, que es lo que predicaba el epicureísmo, y que, junto con su doctrina del placer, es la causa principal de su descrédito.

ros[106], que se manifiesta sobre todo y se hace patente con la mayor evidencia en los ingenios mayores y en los espíritus más elevados. Si no existiera en realidad un presentimiento semejante, ¿quién sería tan loco como para vivir siempre entre fatigas y peligros? Me estoy refiriendo a los hombres de
34 gobierno. ¿Es que los poetas no quieren ser famosos después de la muerte? De un deseo semejante nace aquello de:

Mirad, ciudadanos, el retrato del viejo Ennio.
Él es quien ha cantado las hazañas de vuestros antepasa-
[dos[107].

La gloria es la recompensa que él pide a aquellos a cuyos antepasados él había colmado de gloria, y el mismo poeta dice:

Que nadie me honre con lágrimas...
¿Por qué? Vivo yo vuelo por las bocas de los hombres[108].

¿Pero por qué hablar de los poetas? También los escultores quieren ser famosos después de la muerte. ¿Por qué otra razón si no esculpió Fidias su efigie en el escudo de Minerva[109], aunque no le estaba permitido inscribir su nom-

---

[106] Es decir, de que podemos dejar una huella en el futuro.

[107] Se trata de uno de los cuatro epigramas de Ennio que nos ha transmitido Cicerón y que es probable que estuviera inscrito sobre una estatua del poeta. En el segundo verso los editores son unánimes en corregir el *pinxit* de los manuscritos por *panxit,* de *pangere,* verbo que se usa normalmente en latín con el sentido de componer versos o poemas. Pueden verse referencias en la nota *ad loc.* de Th. W. Dougan, I, págs. 42-43.

[108] Se trata del epigrama que Ennio compuso para sí mismo y cuyo primer verso Cicerón nos lo ofrece completo en I 117: *Nemo me lacrimis decoret nec funera fletu faxit.*

[109] Plutarco nos informa, en su *Pericles* 31, 3, de que Fidias, el gran escultor y arquitecto del Partenón, esculpió en el escudo de la estatua cri-

bre?[110]. ¿Y nuestros filósofos? ¿No ponen sus nombres precisamente en los libros que escriben sobre el desprecio de la gloria? Si es cierto que el consenso universal es la voz de 35
la naturaleza, y si los hombres de todo el mundo están de acuerdo en que existe algo que atañe a quienes han abandonado la vida, nosotros debemos compartir también la misma opinión. Y si nosotros pensamos que, por el hecho de poseer una naturaleza óptima, los más capaces de discernir la fuerza de la naturaleza son aquellos cuyo ánimo sobresale por su inteligencia o valía moral, es verosímil, dado que los individuos mejores son aquellos que prestan un gran servicio a la posteridad, que exista algo de lo que ellos tendrían conciencia después de la muerte.

Ahora bien, del mismo modo que creemos por instinto 36 16
que los dioses existen, mientras que conocemos su naturaleza mediante el razonamiento, así también el consenso universal nos lleva a creer que las almas siguen existiendo; no obstante, debemos aprender con el razonamiento en qué lugar permanecen y cuál es su naturaleza. Precisamente es la ignorancia al respecto la que ha modelado la imagen de los Infiernos y esos temores que no sin razón parecía que tú despreciabas. Del hecho evidente de que los cuerpos caen a tierra y se los recubre de tierra, y este es el origen del término *inhumar,* se pensaba que el resto de la vida de los muertos transcurría bajo tierra. Esta creencia ha llevado a grandes

---

soelefantina de la diosa Atenea, que se iba a situar en el templo, una efigie semejante a la suya *(sui similem speciem,* como leemos en el texto), en la que se representa a Fidias como un hombre calvo que estaba partiendo una piedra con sus dos manos.

[110] Los comentaristas nos informan de que los escultores solían grabar sus nombres en las estatuas que esculpían y el mismo Fidias inscribió el suyo a los pies de su famosa estatua de Zeus Olímpico. Quien desee más datos puede leer la nota *ad loc.* de Th. W. Dougan, I, pág. 44.

37 errores, que los poetas han acrecentado. La muchedumbre que abarrota un teatro, de la que forman parte mujeres de tres al cuarto[111] y niños, se impresiona al oir versos tan solemnes:

Heme aquí, a duras penas vengo del Aqueronte por un ca-
[mino abrupto y arduo,
atravesando cuevas hechas de rocas ásperas, amenazado-
[ras,
enormes, donde rígida se remansa la densa niebla infer-
[nal[112].

Este error, que en mi opinión ha desaparecido ya, tuvo tanta fuerza que, aun sabiendo que los cuerpos se habían quemado, ellos se imaginaban, no obstante, que en los Infiernos se producían acontecimientos imposibles e inconcebibles sin la presencia de los cuerpos. Como ellos eran incapaces de concebir con su mente que las almas vivieran por sí mismas, les buscaban una forma y unos rasgos determinados. Éste es el origen de toda la *nékyia* de Homero[113] y de los *nekyomanteîa* que hacía mi amigo Apio[114] en nuestros alrededores, de lo que se dice del lago Averno[115],

---

[111] *Mulierculae* en el original latino. Contrariamente a lo que sucedía en el teatro griego de los primeros tiempos, en el mundo romano las mujeres podían asistir a las representaciones teatrales, aunque el término latino *mulierculae* nos hace pensar en mujeres de baja condición y cultura.

[112] Versos de un poeta trágico latino desconocido.

[113] Es decir, del canto XI de la *Odisea*, donde se narra la bajada de Odiseo al reino de los muertos.

[114] Se trata de Apio Claudio Pulcro, cónsul en el 54 y censor en el 50, compañero de Cicerón en el colegio de los augures. El término griego alude a los lugares en que se evocaba a las almas y a los ritos que se seguían para ello.

[115] Lago que se encuentra en Campania, cerca de Pozzuoli, en una zona en la que se producen muchos fenómenos volcánicos. Se hallaba a me-

desde donde las almas son evocadas, envueltas en oscura
[sombra, simulacros
de los muertos, desde la boca profunda del Aqueronte, con
[sangre salada.

Y aun así se pretende que estos simulacros hablen, hecho imposible que suceda sin la lengua y el paladar y sin el funcionamiento de órganos como la garganta, el pecho y los pulmones. Incapaces de ver nada con su pensamiento, lo 38
remitían todo a sus ojos. Por otra parte, se precisa de una gran inteligencia para escindir la mente de los sentidos y apartar el pensamiento de su modo acostumbrado de discurrir. Por ello, aunque creo que a lo largo de tantos siglos le habrán precedido otros, si nos atenemos a la tradición escrita, Ferecides de Siro[116] fue el primero que dijo que las almas de los hombres son eternas, y de eso hace ya mucho, porque vivió durante el reinado de mi antepasado gentilicio[117]. Esta opinión la confirmó sobre todo su discípulo Pitágoras, quien, después de haber venido a Italia en el reinado de Tarquinio el Soberbio[118], dominó la famosa Magna Grecia, no sólo con su enseñanza, sino también con su autoridad[119] y mu-

dia hora de camino de una *villa* que Cicerón tenía en Cumas. La creencia popular pensaba que en ese lago se halla una de las entradas al Infierno. Los versos que cita Cicerón a continuación son de un autor desconocido.

[116] Se trata de uno de los prosistas griegos más antiguos, que vivió en el siglo VI. Escribió una cosmogonía titulada *Heptámychos,* que se ha perdido. Se le tenía por maestro de Pitágoras.

[117] Alusión irónica, sin duda, al rey Servio Tulio, que vivió en el s. VI.

[118] Pitágoras llegó a Italia, procedente de su patria Samos, y fundó su escuela en Crotona en torno al año 530. El reinado de Tarquinio el Soberbio, según la tradición, se extendió desde el año 534 al 510.

[119] Con una autoridad y un prestigio que llevó a los Pitagóricos a gobernar en las ciudades más importantes de la Magna Grecia. Una mayor información sobre algunos problemas textuales de este pasaje puede verse en el comentario *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, I, págs. 49-50.

chos siglos después el nombre de los Pitagóricos gozó de un prestigio tal que daba la sensación de que no habían existido otros sabios.

17 Mas vuelvo a los antiguos[120]. Los pitagóricos no acostumbraban a ofrecer una interpretación racional de su pensamiento[121], excepto si tenían que explicar algo mediante
39 números o figuras geométricas. Se cuenta que Platón llegó a Italia para conocer a los pitagóricos[122] y aprendió todos los principios pitagóricos y que no sólo fue el primero que se mostró de acuerdo con Pitágoras respecto de la eternidad de las almas, sino que ofreció también una explicación racional de la misma. Si no tienes nada que objetar, demos de lado esta explicación y abandonemos toda esperanza en la inmortalidad[123].

—¿Vas a dejarme así, después de haber suscitado en mí las mayores expectativas? Prefiero, por Hércules, errar con Platón, a quien sé cuánto estimas y a quien admiro por tus palabras, que estar en lo cierto con estos[124].

40 —Bien hecho, a mí tampoco me desagradaría en absoluto equivocarme con Platón. ¿Debemos tener dudas[125]? ¿Co-

120 A los antiguos pitagóricos, a los de los primeros tiempos, por supuesto. Cf. el comentario *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, I, págs. 49-50.

121 Cf., al respecto, lo que nos dice CICERÓN en *Sobre la naturaleza de los dioses* 5, 10.

122 Platón hizo tres viajes al sur de Italia. El primero de ellos a Tarento, el año 389, donde Arquitas simultaneaba su labor científico-filosófica con el poder político. Desde entonces la relación de Platón con el Pitagorismo fue muy estrecha y sobre ella se ha escrito hasta la saciedad.

123 Toda esta frase pretende únicamente invitar a su interlocutor a que le formule la pregunta que viene a continuación.

124 Es decir, con quienes, como los epicúreos, no creen en la inmortalidad del alma.

125 Según la Academia Nueva el criterio de la verosimilitud sólo puede alcanzarse partiendo de la duda y no del dogmatismo a ultranza.

mo en la mayoría de las cuestiones? Aunque en este caso deberían ser mínimas. En realidad los matemáticos demuestran[126] que la tierra, situada en el centro del universo[127], ocupa, en relación con la totalidad de la bóveda celeste, un espacio que equivale por así decirlo a un punto, que ellos[128] denominan *kéntron*[129]; además, que los cuatro elementos generadores de todas las cosas, como si se hubieran repartido y dividido entre sí las leyes del movimiento, tienen el comportamiento natural siguiente: los elementos compuestos de tierra y agua, por su propia tendencia y peso, son atraidos perpendicularmente hacia la tierra y el mar, mientras que los otros dos, fuego y aire, a diferencia de los dos primeros que eran atraídos hacia el centro del universo por su gravedad y peso, se elevan por su parte en línea recta hacia la región celeste, ya sea porque su naturaleza les impulsa hacia lo alto, ya sea porque los elementos más ligeros son repelidos de una manera natural por los más pesados. Una vez establecido esto, debe resultar evidente que las almas, una vez que han abandonado el cuerpo, sean de naturaleza aérea, es decir, como soplos, sean de naturaleza ígnea, se elevan hacia

[126] Comienza aquí una demostración de la inmortalidad del alma basada en principios de filosofía natural.

[127] Son muchísmos los filósofos de la Antigüedad que han situado la tierra en el centro del universo. Quien desee ver algunos ejemplos puede consultar la nota *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, I, pág. 52. La concepción del mundo que nos describe aquí Cicerón es en líneas generales de corte estoico. Cf., en relación con esto la nota *ad loc.* de M. POHLENZ, I, pág. 69, con referencias.

[128] Es decir, los matemáticos.

[129] Como señalan los comentaristas, Cicerón emplea aquí el término griego porque el equivalente latino *centrum* no había adquirido aún carta de naturaleza en tiempos del Arpinate.

41 lo alto. Pero si el alma consiste en un número, formulación más sutil que clara, o en aquella quintaesencia, que, aun no siendo incomprensible, carece de nombre, estamos evidentemente ante elementos mucho más íntegros y puros, capaces de alejarse muchísmo de la tierra. El alma tiene que consistir en alguno de estos elementos, para que una entidad tan viva como la mente no permanezca sepultada en el corazón, o en el cerebro, o en la sangre, como dice Empédocles.

18 Omitamos a Dicearco[130] y a su coetáneo y condiscípulo Aristóxeno[131], hombres doctos sin duda; el primero de ellos da la impresión de que nunca ha experimentado el dolor, dado que él no tiene conciencia de poseer un alma[132]; el segundo se deleita tanto con sus cantos que intenta introducirlos también en estas cuestiones. Es cierto que podemos reconocer la armonía que procede de los intervalos de los sonidos, cuya variada composición produce aún más armonías, pero yo no acierto a ver qué armonía puede producir la disposición de los miembros y la configuración del cuerpo en ausencia del alma[133]. Pero Aristóxeno, por muy culto que sea, como de hecho lo es, debe dejar estas cuestiones a su maestro Aristóteles y limitarse a sus clases de canto; buena es sin duda la enseñanza del conocido proverbio griego:

Que cada uno se ejercite en el arte que conoce.

42 Rechacemos también radicalmente la teoría que hace del alma un encuentro casual de cuerpos individibles y redon-

---

[130] Sobre Dicearco, cf. la nota 71 *supra*.

[131] Cf., sobre Aristoxeno, la nota 67 *supra*.

[132] Cf. lo que se dice sobre Dicearco y su concepción del alma en el parágrafo 21 y las notas *ad loc.*

[133] Cf. al respecto la nota 89 *supra*.

dos[134], que Demócrito pretende, no obstante, provisto de calor y aire, es decir, de la naturaleza del soplo. Pero, si el alma pertenece a uno de esos cuatro elementos de los que se dice que se componen todas las cosas, ella está constituida por aire inflamado[135], opinión que veo que expresa sobre todo Panecio[136] y debe tender necesariamente hacia lo alto. Es evidente que estos dos elementos[137] no tienen nada que les atraiga hacia abajo y se dirigen siempre hacia lo alto. Por ese motivo, si ellos se disipan, ello sucede lejos de la tierra y si, por el contrario, permanecen y mantienen su conformación[138], con mayor razón deben ser llevados hacia el cielo, penetrando y rompiendo ese estrato de aire denso y pesado que está próximo a la tierra. El alma es más caliente o, mejor dicho, más ardiente, que este aire nuestro, que acabo de definir como denso y pesado, y ello lo prueba el hecho de que nuestros cuerpos, formados por elementos de sustancia terrena, se calientan con el ardor del alma[139].

Añade que el alma se escapa de este aire nuestro, al que 19 43
nombro tan a menudo, y lo penetra con más fácilidad, porque no hay nada más veloz que el alma; no hay celeridad alguna que pueda rivalizar con la del alma. Si ella permanece

---

134 Los átomos, aunque el texto latino emplea *corporum*.

135 *Ex inflammata anima*, que es la traducción latina de la expresión estoica *pneûma énthermon*.

136 Panecio de Rodas (*ca.* 185-109) fue el sucesor de Antípatro de Tarso en la dirección de la escuela estoica e inicia el período de la escuela que se suele denominar Stoa Media. Escribió un libro *Sobre el deber*, que es la fuente de los dos primeros libros del *De officiis* ciceroniano.

137 Es decir, el fuego y el aire.

138 O su estado, como prefieren otros traductores. El original latino es *habitum suum*.

139 Cf., sobre esta cuestión, CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 23.

incorrupta y semejante a sí misma[140], es necesario que se ponga en movimiento con una fuerza tal que penetre y atraviese todo este cielo nuestro, en el que se acumulan las nubes, las lluvias y los vientos, que es húmedo y caliginoso por las exhalaciones de la tierra.

Cuando el alma ha sobrepasado esta región y ha alcanzado y reconocido una naturaleza[141] semejante a la suya, ella se detiene entre los fuegos provenientes de la conjunción de aire tenue y de ardor temperado del sol y deja de subir más alto[142]. Cuando ella ha alcanzado en realidad una ligereza y un calor semejantes a los suyos, no se mueve en ninguna dirección, como si se hallase suspendida en equilibrio y, finalmente, cuando penetra en un elemento semejante al suyo, halla su morada natural; en ella, sin tener necesidad de nada, se alimentará y sustentará con los mismos alimen-
44 tos con los que se alimentan y sustentan los astros[143]. Y puesto que son los ardores del cuerpo los que nos provocan la llama de casi todas las pasiones y porque el incendio se aviva aún más por el hecho de querer competir con quienes poseen lo que nosotros deseamos poseer, nosotros seremos ciertamente felices cuando, abandonados nuestros cuerpos, nos veamos libres de las pasiones y si, como hacemos ahora cuando estamos liberados de las preocupaciones, deseamos observar y examinar una cosa, lo haremos entonces mucho más libremente y nos podremos dedicar por completo a la

---

[140] Es decir, si escapa a la descomposición y a toda alteración, que es como traduce J. HUMBERT.

[141] O esencia. Es decir, el lugar celeste que comparte con el alma su misma naturaleza y que se nos describe y ubicua de inmediato.

[142] Como señala M. POHLENZ, en su nota *ad loc.* I, pág. 72, Aristóteles había admitido la existencia de un círculo de fuego entre el cielo y la atmósfera (*Meteor.* 345b32 y sigs.).

[143] Cf., sobre este mismo tema, CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 118.

contemplación y la investigación[144], porque en nuestras mentes hay ínsito un deseo innato insaciable de ver la verdad y porque los contornos mismos de los lugares a los que llegaremos, al hacernos más accesible el conocimiento de las cosas celestes, aumentará también en nosotros el deseo de conocerlas. En realidad su belleza es la que ha suscitado 45
también en la tierra esa filosofía de «nuestros padres y nuestros abuelos», como dice Teofrasto[145], encendida por el deseo de conocimiento. De ella gozarán sobre todo aquellos que, incluso en los días en que vivían en esta tierra envueltos en la tiniebla, deseaban, sin embargo, penetrarla con la agudeza de su mente.

Si los hombres de ahora creen que han logrado algo im- 20
portante cuando han visto la entrada del Ponto y los estrechos por los que penetró la nave llamada

Argo, porque sobre ella escogidos varones argivos
embarcados iban a la conquista del vellocino de oro[146],

O quienes han visto el famoso estrecho del Océano,

donde la ola rapaz divide Europa de Libia[147],

[144] Como señala M. Pohlenz, en su comentario *ad loc.* I, pág. 73, el ideal de vida de un alma liberada lo más posible del cuerpo y dedicada a la contemplación hunde sus raíces en el *Fedón* platónico y en el *Protréptico* aristotélico (fr. 78). Aristóteles vuelve a desarrollarlo en el libro X de la *Ética Nicomáquea.*

[145] Teofrasto de Ereso (372-287) fue el sucesor de Aristóteles en la dirección del Liceo y redactó el primer estudio histórico de conjunto sobre las doctrinas de los filósofos. La expresión «de nuestros padres y de nuestros abuelos», *patritam et avitam* en el texto latino, era proverbial.

[146] Septenarios yámbicos de la tragedia de Ennio, *Medea exsul,* 250 y sigs. Vahlen, en cuyo comienzo el poeta trágico latino tradujo los versos 4-6 de la *Medea* de Eurípides.

[147] Verso de los *Anales* de Ennio, 302 Vahlen, en los que se hace referencia al estrecho de Gibraltar.

¿podemos imaginarnos cuál será el espectáculo cuando nos sea dado contemplar la tierra entera y ver no sólo su posición, su forma y sus contornos, sino también sus regiones habitables y las que, por el contrario se hallan privadas de
46 todo tipo de cultivo por la intensidad del frío o del calor? En realidad ahora ni siquiera distinguimos con los ojos las cosas que vemos, porque no existe en el cuerpo ninguna capacidad de percepción, sino que, como nos enseñan no sólo los filósofos de la naturaleza, sino también los médicos, que han visto estos órganos diseccionados y a las claras, existen, por así decir, una especie de conductos perforados que van desde la sede del alma hacia los ojos, los oidos y las narices[148]. Esa es la razón de que a menudo, si estamos absortos en algún pensamiento o afectados por alguna enfermedad grave, no seamos capaces de ver u oír nada, a pesar de tener los ojos y los oídos abiertos y sanos, de lo que puede fácilmente deducirse que es el alma la que ve y oye, y no esas partes que son una especie de ventanas de nuestra alma, pero con los que nuestra mente no puede experimentar ninguna sensación, a no ser que ella de por sí se muestre activa y atenta. ¿Y qué decir del hecho de que podamos comprender[149] con una misma mente cosas tan diferentes como el color, el sabor, el calor y el sonido? El alma nunca llegaría a conocerlas mediante sus cinco mensajeros[150], a no ser que se llevaran todas ante su presencia y fuera ella el juez único de todas ellas. Y es evidente que estas percepciones se nos

---

[148] Cicerón está describiendo aquí la doctrina estoica de la sensación, que tiene su sede en el órgano director del alma, llamado *hēgemonikón*, que se halla situado en el corazón. Una información mucho más detallada al respecto puede verse en la nota *ad loc.* de M. Pohlenz, I, pág. 75.

[149] Entendiendo «comprender» en el sentido etimológico de «abarcar».

[150] Los cinco sentidos. Cf. sobre esta cuestión Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 56, 140.

mostrarán mucho más puras y límpidas cuando el alma, li-
berada, haya alcanzado el lugar al que su naturaleza le
impulsa. Es indudable que, en la situación en que nos en- 47
contramos, aunque la naturaleza ha modelado con arte inge-
niosísimo aquellas aberturas que se abren desde el cuerpo
hacia el alma, ellas permanecen, no obstante, obstruidas en
cierto modo por partículas de materia terrena, pero, cuando
ya no exista nada excepto el alma, ningún obstáculo le im-
pedirá percibir la esencia de las cosas.

Si fuera necesario, podría hablar largo y tendido del gran 21
número, de la variedad, de la grandeza de los espectáculos
que el alma tendría ante su presencia en las regiones celes-
tes. Cuando ciertamente pienso en ello, con frecuencia suelo 48
admirarme de la insolencia de ciertos filósofos que se mara-
villan de la ciencia de la naturaleza y exultantes de alegría
muestran su agradecimiento a su inventor y adalid y lo ve-
neran como a un dios[151], porque dicen que, gracias a él, se
han visto liberados de aquellos amos insoportables, del te-
rror sempiterno y del temor que no cesa ni de día ni de no-
che[152]. ¿De qué terror? ¿De qué temor? ¿Qué vieja hay tan

---

[151] Clara alusión a Epicuro, que utiliza el estudio y el conocimiento de la naturaleza, la *physiologia*, no para deducir de su maravilloso espectáculo que al ser humano le esperan la felicidad y la inmortalidad, sino para liberar a los hombres de la intranquilidad y el terror que la larga espera de algo no comprobado procura. Se podría seguir escribiendo y escribiendo al respecto, pero no deseo cansar más al lector. Quien desee más datos, aparte de recurrir a los muchos estudios que hay sobre Epicuro y el epicureísmo, puede leer los comentarios *ad loe.* de las dos mejores ediciones comentadas: la de M. POHLENZ, I, págs. 76-77 y la de TH. W. DOUGAN, I, págs. 62-63.

[152] TH. W. DOUGAN, en su comentario *ad loc.* I, pág. 63, cita a Bentley, quien no entiende que *terror* y *metus* sean un único amo y tirano, lo cual lleva al ilustre filólogo británico a intentar enmendar el texto. Aunque mi explicación suene un poco a *lectio facilior*, yo pienso que *terrore sempiterno* puede aludir al terror que provoca en los hombres la posibilidad de

delirante que sienta miedo ante estas cosas que evidentemente vosotros, si no hubiérais estudiado la ciencia de la naturaleza, temeríais: «los profundos templos Aquerusios del Orco, lugares lívidos de la muerte, velados por las tinieblas[153]»? ¿No debe avergonzarse un filósofo de vanagloriarse de no temer estas cosas y de haber descubierto que son falsas[154]? Esta es una buena prueba de cuál era su agudeza natural, porque, si no hubieran recibido una instrucción, ha-
49 brían creído estas cosas[155]. Ahora bien, no sé que logro extraordinario han conseguido con haber llegado a la conclusión de que, cuando se presente el momento de la muerte, ellos perecerán por completo. Aunque fuese así —y ahora no deseo discutir la cuestión—, ¿qué hay de agradable y glorioso en una conclusión de esta naturaleza? Además, yo no veo en absoluto razón alguna por la que negar validez al parecer de Pitágoras y Platón. Aunque Platón no adujera de hecho ninguna prueba —¡mira la consideración en que lo tengo!— él me doblegaría con su sola autoridad; pero él ha presentado tantas pruebas que da la sensación de que, al estar él firmemente convencido, lo que quería era convencer a los otros.

22 50 Pero hay muchos que se ensañan contra esta creencia e imponen a las almas la pena de muerte, como si se tratase de condenados a la pena capital, y el único motivo que les lleva a considerar increíble la eternidad de las almas es que se

---

un castigo eterno tras la muerte, mientras que *diurno ac nocturno metu* se referiría sencillamente al miedo cotidiano que todo este universo de creencias en el más allá puede provocar en los seres humanos.

[153] Versos procedentes de la tragedia de ENNIO, *Andromacha Aechmalotis,* 107 VAHLEN.

[154] Nuevo ataque contra Epicuro.

[155] Dura puntada irónica contra los epicúreos, que evidencia a las claras lo agrios que debían ser los debates entre las escuelas helenísticas.

muestran incapaces de comprender y aferrar con el pensamiento[156], qué podría ser el alma separada del cuerpo. ¡Como si en realidad ellos comprendieran cuál es su naturaleza, su forma, su dimensión y su emplazamiento dentro del cuerpo! Aun suponiendo[157] que en un hombre vivo se pudiesen ver con claridad durante un momento todas las partes que están ahora escondidas, ¿podría el alma presentarse a nuestra visión, o su sutileza es tan extrema que escapa a nuestra agudeza visual? Reflexionen sobre estas cuestiones quienes 51
niegan que el alma pueda concebirse sin el cuerpo y verán cómo pueden concebirla en el cuerpo mismo. Cuando yo someto a consideración la naturaleza del alma, la reflexión sobre cómo puede ser el alma en el cuerpo, en una sede que le es tan ajena, se me presenta mucho más difícil y oscura que la reflexión sobre cómo puede ser una vez que ha abandonado el cuerpo y ha llegado libre al cielo, como si de su morada se tratara. A no ser que admitamos que no podemos llegar a comprender la naturaleza de lo que nunca hemos visto, no hay duda de que podemos comprender con el pensamiento no sólo la divinidad misma, sino también el alma divina liberada del cuerpo . Es verdad que Dicearco y Aristóxeno[158], por la dificultad de comprender qué era el alma y cuál era su

---

[156] Es decir, incapaces de imaginar, como comenta Th. W. Dougan, en su brevísima nota *ad loc.* I, pág. 65.

[157] Th. W. Dougan no se siente cómodo con la conjunción *ut* que inicia el párrafo y ha adoptado la enmienda de Pierce *at*. Pero la mayoría de los editores conservan el *ut* de los manuscritos que sirve, como señala M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 78, para introducir una idea que se percibe como independiente. La mayoría de los traductores inician el párrafo así: «Demos por sentado, admitamos, etc.». L. Zuccoli Clerici traduce «Crediamo davvero che, se per un attimo si potessero vedere...».

[158] Cf., sobre Dicearco, 10, 21 y la nota 67, *supra;* y sobre Aristóxeno 10, 20 y la nota 67 *supra.*

naturaleza han negado por completo la existencia del alma.
52 Es evidente que lo más grande es poder ver el alma con el alma misma[159] y con toda seguridad este es el sentido profundo[160] del precepto de Apolo, con el que invita a que cada uno se conozca a sí mismo[161]. Indudablemente no creo que prescriba que nosotros conozcamos nuestros miembros, o nuestra estatura, o nuestra figura; nosotros no sólo somos cuerpo, ni, cuando yo te estoy diciendo a ti estas cosas, se las estoy diciendo a tu cuerpo. Cuando Apolo dice, por lo tanto, «conócete a ti mismo», quiere decir «conoce tu alma», porque el cuerpo es una especie de vasija o de receptáculo del alma; cualquier actividad que realiza tu alma es una actividad tuya[162]. Si conocer el alma no hubiera sido algo divino, no se habría atribuido a una divinidad este precepto propio de un espíritu más agudo[163].

---

[159] J. E. KING nos ofrece una traducción diferente de este pasaje: «Es una cuestión de importancia extrema darse cuenta de que el alma ve sólo por medio del alma».

[160] Este es uno de los sentidos del original latino *vim*.

[161] Famosísimo precepto que, junto con otros, se hallaba grabado en el muro del pronaos del templo de Apolo en Delfos.

[162] Cf., al respecto, lo que nos dice CICERÓN en *Sobre la república* VI 26: «Dijo Africano: 'Esfuérzate, y ten por cierto que sólo es mortal este cuerpo que tienes, y que no eres tú el que muestra esta forma visible, sino que cada uno es lo que es su mente y no la figura que puede señalarse con el dedo'» (trad. de A. D'ORS, B. C. G. 72, Madrid, Gredos, 1984).

[163] La mayoría de los manuscritos, después de *tributum deo*, nos han transmitido *hoc se ipsum posse cognoscere*, que casi todos los editores eliminan. Quien desee una información pormenorizada de este problema textual puede consultar la nota *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, I, pág. 67. Cf. también, sobre el sentido de este pasaje, lo que nos dice CICERÓN en *De fin*, III 22, 73: «En cuanto a los viejos preceptos de los sabios, que ordenan obedecer al tiempo, tomar por modelo a la divinidad, conocerse a sí mismo, evitar todo exceso ... (Trad. de V. J. HERRERO, *op. cit.)*.

Pero si el alma misma es incapaz de saber cuál es su na- 53
turaleza, ¿quiere ello decir, dímelo, por favor, que ella ni si-
quiera sabe que existe y que se mueve? De aquí se ha origi-
nado la famosa argumentación de Platón, desarrollada por
Sócrates en el *Fedro*[164] y que yo he situado en el libro sexto
de la *República*[165]: «Lo que está siempre en movimiento es 23
eterno; lo que, por el contrario, causa movimiento a alguna
cosa y él mismo, a su vez, recibe el movimiento de otra cosa
diferente, cuando su movimiento llega al fin, tiene que dejar
de vivir necesariamente. Por consiguiente, sólo lo que se
mueve por sí mismo, dado que nunca se abandona a sí mis-
mo, nunca deja de moverse; además, es también la fuente y
el principio del movimiento para todos los demás seres que
se mueven. Ahora bien, el principio no tiene ningún origen, 54
porque todas las cosas se originan de un principio, pero no
puede nacer de ninguna otra cosa, porque lo que se originara
de otra cosa no podría ser un principio; pero si no tiene nun-
ca origen, es indudable que nunca perece, porque, una vez
que el principio se extingue, ni podrá renacer de otra cosa,
ni crear otra cosa de sí, si realmente es necesario que todas
las cosas se originen de un principio. La consecuencia de
esto es que el principio del movimiento procede de lo que se
mueve por sí mismo, pero él[166] no puede nacer ni morir; en
caso contrario, inevitablemente se derrumbaría todo el cielo

---

[164] PLATÓN, *Fedro* 245 c-d: «Toda alma es inmortal, pues lo que siempre se mueve es inmortal. Pero aquello que mueve a otro y por otro es movido, por tener cesación de movimiento, tiene cesación de vida. Únicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo, como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca cesa de moverse, y es además para todas las cosas que se mueven la fuente y el principio del movimiento.» (trad. de L. GIL FERNÁNDEZ, *op. cit.*).

[165] *De rep.* VI, 27.

[166] El principio que origina el movimiento.

y toda la naturaleza[167] se detendría y no se encontraría ninguna fuerza a impulsos de la cual pudiera recuperar su movimiento originario[168]. Puesto que es evidente que lo que se mueve por sí mismo es eterno, ¿quién podrá negar que ha sido otorgada esta propiedad a las almas? Es evidente que todo lo que se mueve por impulso externo es inanimado, mientras que lo que está dotado de alma se mueve por un movimiento interior que le pertenece; la naturaleza[169] y la fuerza propia del alma consisten realmente en esto. Y si es entre todas las cosas la única que se mueve por sí misma, es
55 indudable que no ha nacido y es eterna. Aunque unan sus fuerzas todos los filósofos de tres al cuarto —porque éste es el nombre que me parece apropiado para quienes no están de acuerdo con Platón, con Sócrates y con su escuela—, no sólo no conseguirán nunca ofrecer una explicación tan pulcra, sino que ni siquiera llegarán a comprender la sutileza de la conclusión a que se ha llegado[170]. El alma, en suma, tiene conciencia de que está en movimiento y, al mismo tiempo que lo advierte, toma conciencia de que se mueve por su propia fuerza, no por una ajena, y no puede suceder que alguna vez se abandone a sí misma. De aquí se desprende su eternidad, a no ser que tengas alguna objeción que hacer.

[167] Es decir, el proceso continuo de generación de la vida.

[168] El original latino dice literalmente: «por la cual se pudiera mover impulsada desde el principio», lo cual es, en realidad, recuperar el movimiento originario.

[169] En el sentido de característica propia y esencial de la nota anterior.

[170] Aquí están perfectamente reflejados los reproches clásicos que se solían hacer a los epicúreos: el carácter desmañado de su exposición y la escasa profundidad de sus argumentos.

—Me he encontrado tan a mis anchas que ni siquiera se me ha venido una objeción a la mente; tal es mi grado de asentimiento a tu opinión.

—Y bien, ¿acaso piensas que son de menor importancia 24 56
las pruebas que demuestran que en las almas de los hombres
hay elementos divinos[171]? Si yo lograra discernir cómo pue-
den nacer dichos elementos[172], podría ver también cómo
mueren. Porque de la sangre, la bilis, la flema, los huesos,
los nervios, las venas y, en general, de la estructura comple-
ta de los miembros y de todo el cuerpo, yo creo que puedo
indicar de qué elementos se componen y cómo se han for-
mado; en lo que respecta al alma, si en ella no existiera otra
cosa que el principio mediante el cual vivimos, yo pensaría
que la vida del hombre se sustenta por el mismo proceso na-
tural[173] que hace que subsistan las vides y los árboles, por-
que también decimos que ellos tienen vida. Aún más, si la
función del alma humana se redujera a sentir atracción o re-
pulsión por algo, esa función la tendría también en común
con las bestias. Pero, para empezar, ella posee la memoria, 57
una memoria infinita de cosas innumerables que, como es
bien sabido, Platón la considera recuerdo de una vida ante-
rior[174]. En el famoso libro intitulado *Menón,* Sócrates plan-
tea a un muchachito[175] algunas preguntas de geometría so-

---

[171] Se inicia aquí la segunda serie de argumentaciones para probar la inmortalidad del alma, que culminan en el capítulo 61.

[172] Esta es la gran cuestión: saber la procedencia de los elementos divinos que hay en el *animus,* que posee también otra serie de elementos que comparte con los animales y las plantas.

[173] *Natura,* en el sentido de «principio de crecimiento», de *phýsis,* como señala Th. W. Dougan, en su nota *ad loc.* I, pág. 72.

[174] Alusión a la famosa teoría platónica de la *anámnēsis,* que Platón desarrolla en su diálogo *Menón.*

[175] Que en el diálogo platónico es un esclavo.

bre la medida de un cuadrado[176]. Él responde a ellas como un muchacho, pero las preguntas que se le plantean son tan fáciles[177] que, respondiendo gradualmente a ellas, llega a las mismas conclusiones[178] que si él hubiera estudiado geometría. Lo que Sócrates desea demostrar con ello es que aprender no es otra cosa que recordar. Este tema lo desarrolla de una forma mucho más precisa en la conversación que él mantuvo el mismo día de su muerte[179]; lo que él nos enseña en realidad es que cualquier persona, aunque dé la impresión de que es completamente ignorante, si se le pregunta adecuadamente, demuestra con sus respuestas que lo que dice no lo está aprendiendo en ese momento, sino que lo reconoce mediante el recuerdo; de hecho, sería completamente imposible que nosotros poseyéramos desde la infancia, ínsitas e impresas por así decir en nuestras almas, nociones de tantas y tan importantes cosas, que los griegos llaman *énnoiai*[180], a no ser que el alma, antes de haber entrado en el cuerpo, se hubiera robustecido[181] con el conoci-

---

176 PLATÓN, *Menón* 82b y sigs.

177 Como ponen de relieve los comentaristas, no es que las preguntas que Sócrates le formula al esclavo sean fáciles, sino que en realidad van encaminadas a demostrar que el muchacho responde a ellas porque el conocimiento es un recuerdo.

178 O al mismo resultado, como traduce J. HUMBERT. El texto latino se limita a decir *eodem*.

179 En concreto en el *Fedón* 72e-77d.

180 Cicerón denomina aquí el concepto platónico de *eîdos* o *idéa* con el término estoico *énnoia*, aunque él en realidad no tiene nada que ver con la *idéa* platónica. Una mayor información al respecto puede encontrarse en las notas *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, I, pág. 73 y de M. POHLENZ, I, págs. 83-84.

181 Las traduccciones consultadas, con excepción de la de L. Zuccoli Clerici, suelen eludir la traducción de la bella metáfora que Cicerón expresa aquí con la forma verbal *viguisset* y que refleja a las mil maravillas la concepción platónica del conocimiento. El alma entra en el cuerpo plena-

miento de las mismas. Y puesto que nada existe[182], como manifiesta Platón en todas partes —pues él piensa que lo que nace y perece en realidad no existe, y que sólo existe lo que siempre es tal cual es[183], lo que él llama *idéan* y nosotros *speciem*—, el alma no ha podido aprender estas nociones mientras estaba encerrada en el cuerpo, sino que ha llevado consigo el conocimiento de las mismas; de aquí que desaparezca la admiración que sentimos por el conocimiento de tantas cosas[184]. No obstante, el alma no ve las cosas con toda claridad desde el momento en que se ha trasladado de una forma repentina a un domicilio tan desacostumbrado y desordenado, pero, cuando ella se ha recobrado y restablecido[185], entonces las reconoce mediante el recuerdo. De ma- 58
nera que aprender no es otra cosa que recordar. Pero la ad- 59
miración que yo personalmente siento por la memoria es aún mayor. ¿En qué consiste en realidad la facultad que nos permite recordar, o cuál es su fuerza o su origen? No me es-

mente robusta en lo que al conocimiento de la realidad se refiere, robustez que el trato con el cuerpo y los sentidos convierte en debilidad. Podríamos seguir más y más, pero la prudencia aconseja detenerse.

[182] En el mundo fenoménico de las sensaciones, habría que sobreentender. M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 84, supone la existencia de una laguna en el texto, que él intenta colmar con *eorum quae sensibus perciperentur*, es decir: nada de las cosas que se perciben con los sentidos.

[183] Es decir, lo que permanece inmutable. Cf., sobre esta cuestión, Platón, *Fedón* 78 c, donde leemos: «lo que siempre es conforme consigo mismo e idéntico».

[184] Dado que el conocimiento es pura y simplemente un recuerdo.

[185] En realidad no tengo claro que los dos perfectos del texto latino, *collegit* y *recreavit*, expresen las ideas de recuperación y restablecimiento, que es como yo lo he interpretado. Quizá fuera preferible traducir *collegit* por «se ha recogido o replegado en sí misma», después de la confusión que debe haberle originado su entrada repentina en un cuerpo. Como quiera que sea, todo esto es Platón puro.

toy fijando en los casos de una memoria excepcional, como se dice que fue la de Simónides[186], la de Teodectes[187], la de Cineas[188], a quien Pirro envió como embajador ante el senado, o, en tiempos más cercanos, la memoria excepcional de Carmadas o de Metrodoro de Escepsis[189], o la de nuestro Hortensio[190]. Estoy hablando de la memoria normal de los hombres y, en particular, de quienes se dedican a estudios y actividades profesionales relevantes, cuya capacidad mental es difícil de valorar, dada la cantidad de cosas que son capaces de recordar.

25 60 ¿Qué finalidad persigue esta exposición? Pienso que es necesario comprender cuál es la fuerza y el origen de esta

---

[186] El poeta lírico griego Simónides de Ceos (556-468) era en la Antigüedad el paradigma de una memoria excepcional. CICERÓN, en *Sobre el orador* II 351 y sigs., nos cuenta de él que, después de salvar milagrosamente su vida al derrumbarse el techo de la habitación en la que se celebraba un banquete, recordaba perfectamente el lugar que ocupaba cada uno de los comensales, cuando no tuvo más remedio que colaborar en el reconocimiento de los cadáveres.

[187] De Teodectes de Fasélide (375-334), que fue discípulo de Platón, Isócrates y Aristóteles, se cuenta que estaba dotado de una memoria tan extraordinaria que era capaz de repetir cualquier tirada de versos que hubiera escuchado una sola vez.

[188] Cineas es el embajador tesalio que Pirro envió a Roma después de la batalla de Heraclea (280). Su memoria era tan excepcional que, al día siguiente de su llegada a Roma, se dirigió a los senadores, a los caballeros y a todos los que le habían presentado, llamándolos por su nombre, como nos cuentan PLINIO, *Historia natural* VII 88 y SÉNECA, *Controv.* I *prooem.).*

[189] Carmadas y Metrodoro fueron discípulos del filósofo académico Carnéades. Sobre su memoria nos habla CICERÓN, *Sobre el orador* II 360.

[190] Quinto Hortensio Hórtalo (115-50) es el principal orador latino representante de la corriente retórica del asianismo. Fue el gran rival de Cicerón en sus primeros procesos, lo cual no fue nunca óbice para que el Arpinate hiciera de él encendidos elogios. Tenía fama de poseer una memoria extraordinaria.

facultad. Evidentemente ella no tiene nada que ver ni con el corazón, ni con la sangre, ni con el cerebro, ni con los átomos; no sé si tiene relación con el hálito vital o el fuego, no me avergüenzo, como estos[191], de admitir que no sé lo que no sé; lo que yo estaría dispuesto a jurar, si yo pudiera hacer alguna afirmación sobre una cuestión oscura, es que el alma, sea hálito vital o fuego, es divina. ¿A ti te parece que es posible, contéstame, te lo ruego, que la fuerza extraordinaria de la memoria puede haberse originado o formado de la tierra, bajo este cielo nuestro nebuloso y caliginoso? Si no aciertas a ver cuál es su naturaleza, al menos ves sus propiedades y, si ni siquiera ves esto, es indudable que por lo menos ves lo importante que es[192]. ¿Qué podemos hacer? 61
¿Debemos pensar que en el alma hay una especie de receptáculo, en el que, como si de una vasija se tratara, se pueden verter las cosas que recordamos? Es una idea absurda, sin duda. ¿Cómo es posible imaginar en realidad un fondo o una figura semejante del alma o una capacidad tan grande? ¿O pensamos que el alma, como si fuese cera, recibe las improntas y que la memoria consiste en las señales que dejan las huellas de las cosas en nuestra mente[193]? ¿Qué pueden ser las huellas de las palabras y de las cosas mismas? Más aún, ¿cómo puede existir un espacio tan inmenso que sea capaz de reproducir tantas imágenes?

¿Y qué decir, por último, de aquella fuerza que investiga 62
las cosas ocultas, que recibe el nombre de inventiva e ima-

---

[191] Clara alusión a los estoicos.

[192] La forma en que actúa la memoria, se podría sobreentender.

[193] Como señala M. Pohlenz, en su comentario *ad loc.* I, pág. 86, Platón criticó, en el *Teeteto* 191 y sigs, esta concepción del alma semejante a una tabla de cera. Zenón aceptó esta imagen del alma al suponer que las impresiones sensoriales dejan sus huellas en la parte directiva del alma.

ginación? ¿Te parece que se ha podido formar de esta naturaleza terrena, mortal y caduca? ¿O que es de esta naturaleza el primero que impuso los nombres a todas las cosas, logro de una sabiduría extrema, en opinión de Pitágoras? ¿O quién reunió a los hombres dispersos y los convocó a vivir en sociedad? ¿O quién delimitó con unos pocos signos gráficos los sonidos de la voz, que parecían infinitos? ¿O quién observó las órbitas de las estrellas errantes, sus anticipaciones y sus paradas[194]? Todos fueron hombres grandes, como también sus predecesores, que descubrieron los frutos de la tierra, el vestido, las casas, la vida civilizada, la forma de protegerse contra las fieras, gracias a los cuales nosotros, una vez civilizados y cultivados, pasamos gradualmente[195] de las actividades indispensables a otras más refinadas. Es innegable que el descubrimiento de la naturaleza de los sonidos y de su variedad armoniosa[196] ha procurado gran deleite a nuestros oídos y hemos levantado nuestra mirada hacia los astros, tanto hacia los que están fijos en lugares determinados, cuanto hacia los que nosotros llamamos errantes, aunque de hecho no lo son[197]; quien ha visto con su alma todos sus giros y movimientos demostró que su alma era

[194] *Instititiones*. Todos los manuscritos transmiten *Institutiones* y la corrección de MANUCIO, que han adoptado todos los editores, cuenta quizá con el apoyo de este texto de *Sobre la naturaleza de los dioses* II 20, 51, en donde aparece el verbo *insistunt*, «se detienen».

[195] Que es como suele traducirse la bella metáfora del verbo latino *defluximus*.

[196] Como señalan los comentaristas en sus notas *ad loc.*, TH. W. DOUGAN, I, pág. 79 y M. POHLENZ, I, pág. 87, *inventa* se refiere a *natura* y *temperata* a *varietate*.

[197] Alusión a los cinco planetas: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno.

idéntica a la de quien los[198] había fabricado en el cielo. En 63
realidad, cuando Arquímedes ligó en una esfera los movi-
mientos de la luna, del sol y de los cinco planetas[199], hizo lo
mismo que aquel que edificó el mundo en el Timeo[200], el
dios de Platón, a saber, que una revolución única gobernase
los movimientos más desemejantes por la lentitud y la cele-
ridad. Y si esto no puede suceder en nuestro mundo sin la
intervención de la divinidad, tampoco Arquímedes habría
podido reproducir los mismos movimientos en una esfera si
no hubiera tenido una inteligencia divina.

Mi opinión personal es que ni siquiera las artes más fa- 26 64
mosas e ilustres están exentas de una fuerza divina[201], por lo
que yo no puedo creer que un poeta componga un poema
solemne y cumplido sin una inspiración divina de su men-
te[202], o que la elocuencia fluya con abundancia de palabras

---

[198] Los giros y los movimientos, por supuesto. El alma del ser humano no habría podido descubrir los movimientos armoniosos y equilibrados de los planetas si no fuera de la misma naturaleza que el alma de quien ha sido capaz de crear tanta maravilla, es decir, una inteligencia divina.

[199] Arquímedes (287-212) fue un gran físico y matemático siracusano que, en la Segunda Guerra Púnica, murió a manos de un soldado romano durante el asedio de su ciudad. Cicerón alude aquí a su famosa esfera armilar, o planetario, ingenio que ideó y construyó para indicar los movimientos de los planetas.

[200] Platón, *Timeo* 38c-39b.

[201] Es decir, la fuerza divina no se hace sólo patente en la armoniosa regularidad de los movimientos celestes, sino también en las actividades y artes humanas más valiosas, como la poesía o la retórica. Como señala M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 88, la expresión latina *ne quidem,* «ni siquiera», no indica descrédito alguno de la poesía y la retórica.

[202] Cf. en relación con esta idea Platón, *Fedro* 245a, donde leemos: «Pero hay un tercer estado de posesión y de locura procedente de las Musas que, al apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la llena de un báquico transporte tanto en los cantos como en los restantes géneros poéticos y que, celebrando los mil hechos de los antiguos, educa a la posteridad» (Trad. de L. Gil Fernández, *op. cit.).*

sonoras y de pensamientos fecundos[203] sin la intervención de una fuerza superior. En cuanto a la filosofía, madre de todas las artes[204], ¿qué otra cosa es sino, como dice Platón, un regalo[205], o como sostengo yo, un hallazgo de los dioses? Ella es la que nos ha instruido, en primer lugar, en el culto de los dioses, luego, en el derecho humano, que se fundamenta en la convivencia del género humano y, por último, en la moderación y la grandeza de ánimo, y ha sido ella la que ha dispersado la niebla del alma, como si la arrebatara de nuestros ojos, para que podamos ver todas las cosas: las de arriba, las de abajo, las primeras, las últimas y las intermedias. Esta fuerza que produce tantos y tan importantes
65 efectos me parece en verdad divina. ¿Qué es en realidad la memoria de las cosas y de las palabras? ¿Qué es, además, la inventiva? Ciertamente ni siquiera en la divinidad puede concebirse una facultad que la supere. Yo no creo en verdad que los dioses se deleiten con la ambrosía, con el néctar, o con la diosa de la Juventud[206] sirviendo las copas, ni doy crédito a Homero que cuenta que Ganimedes[207], debido a su

---

[203] No hay mejor forma de expresar la esencia de la verdadera retórica ciceroniana, basada en una síntesis perfecta de oratoria y pensamiento filosófico.

[204] Sobre la filosofía como madre de las artes, cf. CICERÓN, *Sobre el orador* I 9.

[205] Cf., sobre esta idea, PLATÓN, *Timeo* 47a, en donde podemos leer: «Ningún bien mayor le ha venido ni le vendrá nunca como regalo de los dioses al género humano *(sc.* que la filosofía)».

[206] *Iuventas,* que es una divinidad romana antigua equivalente a la diosa griega Hebe y que simboliza la juventud. Cf., al respecto, lo que nos dice Homero, *Il.* IV, 1 y sigs.: «Los dioses celebraban asamblea sentados junto a Zeus sobre el áureo pavimento, y en medio de ellos la augusta Hebe escanciaba néctar» (trad. de E. CRESPO, en *Homero. Ilíada,* BCG 150, Madrid, Gredos, 2000).

[207] Según nos cuenta HOMERO, *Il.* XX, 231-236, Ganimedes, que era un bello príncipe troyano, fue raptado por Zeus, enamorado de su belleza,

belleza, fue raptado por los dioses para servir la bebida a Júpiter; no es una razón justa que justifique el ultraje tan cruel que se le infligió a Laomedonte. Homero imaginaba estas cosas y atribuía a los dioses sentimientos humanos[208]: preferiría que nos hubiera atribuido cualidades divinas a nosotros. ¿Pero cuáles son las cualidades divinas? La vitalidad, la sabiduría, la inventiva, la memoria. Por esa razón el alma, según digo yo, es divina[209], una divinidad, como Eurípides se atreve a decir[210] y, si no cabe duda de que la divinidad es aire o fuego, semejante es también el alma del hombre; porque, del mismo modo que la naturaleza celeste carece de tierra y agua[211], así también el alma humana se halla privada de estos dos elementos. Si existe una especie de quinta esencia, que Aristóteles fue el primero en introducir, esta es

para que fuera su copero en el Olimpo. Era hijo de Tros, rey de Troya. Según otra tradición, que vemos en EURÍPIDES, *Troy.* 821, y que es la que sigue aquí Cicerón, Ganimedes no era hijo del rey Tros, sino de Laomedonte.

[208] Sobre Homero como responsable principal de las ficciones de la mitología griega sobre los dioses, cf. el famoso y citadísimo texto del filósofo presocrático JENÓFANES (fr. 11 D-K), que reza así: «A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros».

[209] En este pasaje hay un problema textual, ya que los manuscritos ofrecen la lección *ergo animus qui, ut ego dico, divinus est*, cuya traducción literal asería: «por esa razón el alma que, según digo yo, es divina». Esto ha llevado a la mayoría de los editores a eliminar el pronombre relativo *qui*, o a pensar que hay una laguna. Quien desee una mayor información al respecto puede consultar la erudita nota *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, I, pág. 83.

[210] EURÍPIDES, *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* fr. 1018, donde leemos: «la mente de hecho es en cada uno de nosotros una divinidad. Cf. también al respecto, en el propio EURÍPIDES, *Troy.* 885-886, en donde se nos dice: «Quienquiera que tú seas, el más impenetrable de conocer, Zeus, ya la necesidad de la naturaleza, ya la mente de los mortales».

[211] Cf., al respecto, el parágrafo 40 *supra.*

la de las divinidades y la de las almas. Esta es la tesis que hemos seguido en la *Consolación*[212] y que hemos expresado
27 66 textualmente así: «Es imposible hallar origen terrestre alguno de las almas, porque en ellas no hay huella de mezcla o composición ni nada que pueda considerarse nacido o modelado a partir de la tierra, nada siquiera que participe o de la humedad, o del aire, o del fuego. Es evidente que en ninguno de estos elementos naturales hay nada que tenga la facultad[213] de la memoria, de la inteligencia, del pensamiento, que conserve el pasado, prevea el futuro y que pueda abarcar el presente. Estas son facultades exclusivamente divinas y nunca se hallará que le puedan venir al hombre de otra fuente que no sea la divinidad. Existe, por lo tanto, una naturaleza y una facultad característica del alma, separada de estos elementos comunes y conocidos[214]. En consecuencia, cualquiera que sea la naturaleza de lo que siente, conoce, vive y es activo, debe ser necesariamente celeste y divina y, por esa razón, eterna. Tampoco la divinidad misma, tal y como nosotros la concebimos, puede ser comprendida de un modo diferente a una inteligencia independiente y libre, separada de todo agregado mortal, que lo percibe y lo mueve todo y provista ella misma de un movimiento eterno. El espíritu humano es de este mismo género y de esta misma naturaleza.

67 ¿Dónde está, pues, y cuál es la naturaleza de este espíritu? ¿Dónde está el tuyo y cuál es su naturaleza? ¿Lo puedes decir? ¿Vas a decirme que, si no poseo todos los medios que

---

[212] Cicerón, *Consolación*, fr. 10 Müller. De esta obra, que escribió el Arpinate a raíz de la muerte de su hija Tulia, conservamos sólo unos pocos fragmentos.

[213] O la fuerza, o la esencia, o las características, dado que el término latino *vim* es muy polisémico.

[214] Es decir, de los cuatro elementos clásicos: tierra, aire, agua y fuego.

quisiera tener para comprender la cuestión, no vas a permitirme siquiera usar los que tengo a mi disposición? El alma no tiene tanta capacidad que pueda verse a sí misma, pero el alma, al igual que el ojo, aunque no se vea a sí misma, distingue las otras cosas. Pero lo que ella no ve, lo que es una nimiedad, es su propia forma —aunque es posible que también la vea, pero dejemos ahora esa cuestión—, pero lo que sin duda ve es su fuerza, su sagacidad, su memoria, su movimiento, la rapidez con que se mueve. Estas son las cosas grandes, divinas, eternas; en realidad no merece la pena plantearse cuál es su aspecto o dónde reside.

Por ejemplo, cuando vemos, en primer lugar, la belleza 28 68
y el esplendor del cielo[215], luego la celeridad de su rotación, tan grande que no la podemos llegar a concebir, a continuación la alternancia de los días y las noches y los cuatro cambios de las estaciones, que se amoldan a la madurez de los frutos y al equilibrio de los cuerpos, y el sol, moderador y guía de todas esas cosas, y la luna que, mediante el aumento y la disminución de su luz, indica y señala por así decirlo los días del calendario; o vemos también los cinco planetas, que se mueven en la misma órbita dividida en doce partes[216], manteniendo invariablemente los mismos recorridos, a pesar de que sus movimietnos son dispares, y el aspecto nocturno del cielo, adornado por todas partes con estrellas, o el globo terrestre que emerge del mar[217], fijo en el centro del

---

[215] Aunque quizá fuera mejor, como hace J. Humbert, interpretar el texto latino *speciem candoremque caeli* como una hendíadis y traducir «la belleza resplandeciente del cielo».

[216] Alusión a los doce signos del Zodiaco.

[217] Como señala M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 92, Cicerón se traslada aquí desde la periferia al centro del universo, donde están los elementos pesados. Sobre la paternidad estoica de esta concepción, cf. lo que nos dice Zenón al respecto en Diόg. Laerc., VII, 155 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 558: «Ellos piensan que la ordenación del mundo es

universo, habitable y cultivado en dos zonas distantes, una de las cuales es la que habitamos nosotros,

situada bajo el polo, junto a las siete estrellas[218], *desde [donde el horrendo*
silbido del Aquilón[219]*provoca gélidas nieves*[220],

69 la otra es la zona austral, desconocida para nosotros, que los griegos llaman *antíchthona*[221], mientras que las otras están yermas, porque, o quedan yertas por el frío, o se abrasan de calor; aquí, por el contrario, donde habitamos, no deja a su debido tiempo de

resplandecer el cielo, de echar hojas los árboles,
de cubrirse las vides de alegres pámpanos,
de curvarse las ramas por la abundancia de los frutos,
de prodigar los campos mieses, de florecer todo,
de manar las fuentes y de vestirse los prados de hierba[222],

o vemos luego la multitud de animales, destinados en parte a nuestro alimento, en parte al cultivo de los campos, en parte al transporte y en parte a vestir nuestros cuerpos, y al hombre mismo con la función, por decirlo así, de contem-

---

como sigue: en el medio se halla la tierra, que hace la función de centro, después de ella el agua, que es esférica; ella tiene el mismo centro que la tierra, de manera que la tierra está en el agua».

[218] Es decir, Septentrión, la Osa Mayor, el Norte.

[219] El viento del norte.

[220] Cita del *Filoctetes* de Accio, *TRF* 566-567 (a partir de aquí, con la sigla *TRF* aludimos a los *Tragicorum Romanorum Fragmenta,* de O. Ribbeck, Leipzig, 1952).

[221] Literalmente la «Contratierra», que aquí se utiliza para referirse a la zona más templada del sur.

[222] Senarios yámbicos que pertenecen quizá a las *Eumenides* de Ennio, fr. 7 Vahl.

plar el cielo y honrar a los dioses, y todos los campos y los
mares que se hallan al servicio del hombre[223]. Cuando con- 70
templamos, por tanto, estas y otras innumerables maravillas,
¿podemos dudar que existe alguien que las preside, bien
como creador, si, como piensa Platón[224], aquéllas han tenido
un origen, bien, si, como quiere Aristóteles[225], aquéllas han
existido siempre, como director de una obra de construcción
tan grandiosa? Lo mismo sucede con el espíritu humano:
aunque tú no lo ves, como no ves a la divinidad, sin embar-
go, del mismo modo que reconoces a la divinidad por sus
obras, así también debes conocer la fuerza divina del espíri-
tu por la memoria, por la inventiva, por la rapidez de su mo-
vimiento y por toda la belleza de sus cualidades.

¿Pero en qué lugar, en suma, se encuentra? Creo sin lu- 29
gar a dudas que en la cabeza y puedo aducir razones de por
qué lo creo. Mas de la ubicación del alma hablaremos en
otra ocasión, pero lo que es indudable es que está en ti.
¿Cuál es su naturaleza? Es una naturaleza propia y particu-
lar, pienso. Imagínatela de fuego, o de aire: esto carece de
importancia para la cuestión que nos ocupa. Ten en consideración sólo lo siguiente: del mismo modo que tienes un co-
nocimiento de la divinidad, aunque ignoras su ubicación y
su aspecto, así también es necesario que tengas un conoci-
miento de tu alma, aunque ignores su ubicación y su forma.
Ahora bien, en lo que se refiere a la noción que tenemos del 71
alma, no podemos dudar, a no ser que seamos unos comple-
tos obtusos en física, del hecho de que en el alma no hay
mezcla alguna, ni compuesto alguno, ni asociación alguna,

---

[223] Que la paternidad de esta idea que está exponiendo aquí con tanta belleza Cicerón es estoica lo pone de manifiesto, por ejemplo, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 37.

[224] En su diálogo *Timeo,* que se ocupa de la cosmología.

[225] En su *Acerca del cielo* II 1.

ni ensamblaje alguno, ni duplicidad alguna. Si esto es así, ella ciertamente no puede ni separarse, ni dividirse, ni partirse, ni romperse, ni, por consiguiente, perecer. La muerte es en realidad una especie de división, separación y ruptura de aquellas partes que antes de la muerte se mantenían unidas por alguna ligadura. Movido por estas y otras razones semejantes, Sócrates no buscó un abogado defensor para su proceso de pena capital, ni se mostró suplicante con sus jueces, sino que dio pruebas de una noble obstinación derivada de su grandeza de ánimo, no de su soberbia, y en el último día de su vida habló largo y tendido sobre esta misma cuestión[226], y pocos días antes[227], aunque pudo evadirse con facilidad de la cárcel, rehusó hacerlo y, cuando estaba casi a punto de sujetar en su mano aquella copa mortífera[228], habló no como quien parecía que era arrastrado a la muerte, sino como quien estaba apunto de ascender al cielo.

30 72 En realidad él expuso lo mismo que pensaba[229]: cuando las almas salen del cuerpo tienen delante de sí dos caminos y direcciones. Las que se han contaminado[230] con los vicios humanos y se han abandonado por completo a los placeres y, cegados por ellos, se han mancillado en su propios vicios o iniquidades, o se han echado sobre sí, en detrimento del estado, ofensas que no admiten expiación tienen que afrontar un camino apartado, sin acceso a la asamblea de los dioses; las que, por el contrario, se han mantenido íntegras y puras, las que han tenido un contacto mínimo con sus cuerpos y se han mantenido siempre alejadas de ellos y han imi-

---

[226] Es decir, sobre la inmortalidad del alma, a la que su discípulo Platón dedicó una obra maestra, el *Fedón*.

[227] Como nos cuenta PLATÓN en el diálogo *Critón*.

[228] Porque contenía la cicuta.

[229] En el *Fedón* 80 y sigs.

[230] Cf., en relación con ello, *Fedón* 81b.

tado, a pesar de estar en cuerpos humanos, la vida de los dioses, tienen delante de sí un camino de vuelta fácil hacia aquellos dioses de los que ellas habían partido. Por ello Só- 73
crates nos recuerda que, del mismo modo que los cisnes[231], que están consagrados a Apolo no sin razón, sino porque se piensa que han recibido del dios el don de la adivinación, gracias a la cual prevén el tipo de bien que significa la muerte, mueren con un canto placentero, así también deben comportarse los hombres buenos y sabios. Nadie, a decir verdad, podría dudar de esto, si, cuando examinamos a fondo el problema del alma, no nos sucediera lo mismo que les ha acontecido a quienes tenían sus ojos fijos en la puesta del sol, es decir, que perdían por completo la vista[232]; de la misma manera, al contemplarse a sí misma, la agudeza de la mente se embota a veces y por esa razón perdemos la precisión de la reflexión que nos ocupa. De aquí que nuestra argumentación, presa de la duda, la perplejidad y la vacilación, es arrastrada como en una balsa en la inmensidad del
mar[233]. Pero estos son ejemplos antiguos y tomados de los 74
griegos, aunque también Catón se fue de esta vida como si se alegrara de haber hallado una razón para morir. Es cierto que la divinidad, que tiene el dominio sobre nosotros, nos prohíbe alejarnos de esta vida sin que ella lo ordene, pero, cuando la divinidad misma nos proporciona una razón justa, como hizo entonces con Sócrates, ahora con Catón, y a menudo con muchos, no te quepa la menor duda de que el sabio abandonará contento estas tinieblas para llegar a aquella luz, sin que él tenga que romper las cadenas de su prisión —porque las leyes lo prohíben—, sino que, como si hubiese obtenido el permiso de un magistrado o de alguna autoridad

---

[231] Cf., al respecto, el famoso pasaje del *Fedón* 84a y sigs.

[232] Cf., sobre esta cuestión, PLATÓN, *Fedón* 99d.

[233] Cf., en relación con esto, PLATÓN, *Fedón* 85d.

legítima, se irá de aquí llamado y liberado por la divinidad.
31 75 En realidad la vida entera de los filósofos, como dice Platón, es una preparación para la muerte[234]. ¿Qué otra cosa hacemos en efecto cuando mantenemos el alma alejada del placer, es decir, del cuerpo, alejada de nuestro patrimonio, que es servidor y criado del cuerpo, alejada de la actividad política, alejada de toda ocupación, qué otra cosa hacemos, digo, sino convocar al alma ante sí misma, obligarla a estar consigo misma y sobre todo alejarla del cuerpo? Ahora bien, separar el alma del cuerpo no es otra cosas que aprender a morir. Por eso, dame crédito, hagamos esta preparación y separémonos del cuerpo, es decir, habituémonos a morir. Esta forma de actuar, durante el tiempo que estamos en la tierra, será semejante a la vida celeste y, cuando liberados de estas cadenas de aquí abajo, remontemos el vuelo hacia lo alto, la carrera de nuestras almas se retrasará menos. Porque las que han estado siempre apresadas en las trabas del cuerpo, incluso cuando se han liberado de ellas, avanzan con mayor lentitud, como quienes han estado durante muchos años encadenados. Sólo cuando hayamos llegado allí arriba, y no antes, podremos decir que vivimos. La vida que vivimos aquí es en realidad una muerte, de la que, si lo deseara, yo podría lamentarme.

76 —Bastante te has lamentado ya en la *Consolación*[235]; cuando leo esta obra, no deseo otra cosa que abandonar las

---

[234] En el sentido de que el filósofo debe presentarse ante la muerte con el alma desligada lo más posible del cuerpo, como nos dice Platón en *Fedón* 67 c-d, donde leemos: «¿Y la purificación no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo, el separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como en el después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura?» (Trad. de L. Gil Fernández, *op. cit.).*

[235] Cf. la nota 112 *supra.*

cosas de este mundo, y después de las cosas que acabo de oír ahora mucho más.

—Llegará tu hora, y con la mayor rapidez, por más que intentes aplazarla o acelerarla: el tiempo vuela. Pero la muerte está tan lejos de ser un mal, como tú creías hace un momento, que me inclino más bien a creer que para el hombre no existe otro no-mal más seguro, por no decir que no existe un bien preferible, si es cierto que nosotros mismos seremos dioses, o estaremos con los dioses.

—¿Qué importancia tiene esto[236]?

A saber, que hay algunos que no están de acuerdo con lo que acabo de decir. Yo, no obstante, nunca te dejaré en esta conversación en una situación que te pueda llevar a pensar por cualquier motivo que la muerte es un mal.

—¿Cómo va a ser posible después de haber llegado a 77
conocer tus argumentos?

—¿Me preguntas, cómo es posible? ¡Pero si se nos presentan tropeles de oponentes! Y no sólo los epicúreos, a los que en absoluto desdeño, aunque no acierto a comprender cómo hombres muy doctos han hecho lo mismo[237]. Uno de quienes se ha opuesto más encarnizadamente a la inmortalidad del alma es Dicearco, mi autor preferido[238]. Él ha escrito tres libros, intitulados *Lésbicos* porque la conversación se desarrolla en Mitilene, en los que pretende demostrar que las almas son mortales. Los estoicos, por su parte, nos ofrecen un préstamo a largo plazo, como si fuésemos corne-

---

[236] Es decir, qué hace al caso la distinción que se acaba de hacer en el párrafo anterior entre la muerte como un no-mal *(non malum)*, que es la opinión, por ejemplo, de los epicúreos, y la muerte como un bien preferible *(nihil bonum aliud potius)*.

[237] A saber, estar en desacuerdo con la inmortalidad del alma. Se refiere, por supuesto, a los epicúreos.

[238] Cf. sobre Dicearco, la nota 71, *supra*.

32 jas[239]: dicen que nuestras almas permanecerán durante mucho tiempo pero no siempre. ¿No quieres oír entonces por qué, aunque fuera así[240], no hay que considerar la muerte entre los males?

—Como te parezca, pero nadie me hará renunciar a mi convicción sobre la inmortalidad.

—Te aplaudo, aunque no conviene mostrarse demasiado
78 confiado. A menudo nos dejamos impresionar por una conclusión aguda, mientras que vacilamos y mudamos de opinión en cuestiones más evidentes; ahora bien, en el problema que nos ocupa hay también alguna oscuridad. Estemos armados, por lo tanto, por si se presenta una eventualidad semejante.

—De acuerdo, pero yo buscaré la manera de que no suceda.

—¿Hay alguna buena razón que nos impida dar de lado a nuestros amigos los estoicos? Me estoy refiriendo a quienes dicen que las almas permanecen después de salir del cuerpo, pero no siempre.

—Te refieres a quienes aceptan el punto más difícil de toda esta cuestión, a saber, que el alma puede subsistir sin el cuerpo, mientras que lo que no sólo es fácil de creer, sino que, una vez admitido, se desprende como consecuencia lógica, eso, sin embargo, no lo admiten: que el alma, una vez que ha sobrevivido durante mucho tiempo, no puede perecer.

79 —Tu crítica es justa y el problema se plantea en estos términos. ¿Debemos, pues, creer a Panecio cuando disiente de su venerado Platón? Porque en todos los lugares lo llama divino, sapientísmo, santísimo, el Homero de los filósofos, y

---

239 La larga vida de las cornejas era proverbial.

240 Es decir, aunque no existiera la inmortalidad.

la única opinión suya que no acepta es la de la inmortalidad de las almas. Él sostiene en realidad lo que nadie niega, que todo lo que ha nacido muere, pero que las almas también nacen, como lo demuestra la semejanza de los hijos con sus padres, semejanza que se manifiesta también en el carácter, no sólo en el cuerpo. Él aduce como segundo argumento el hecho de que no hay nada susceptible de experimentar dolor que no admita también la posibilidad de enfermar; pero lo que está expuesto a la enfermedad, debe perecer también; ahora bien, las almas experimentan dolor, luego perecen también[241].

Estos argumentos pueden refutarse. En realidad son pro- 33 80
pios de quien ignora que, cuando se habla de la eternidad de las almas, se alude a la mente que está siempre libre de todo movimiento desordenado, no a aquellas partes en que se agitan aflicciones, iras y deseos, que Platón, contra quien se dirigen estas críticas, considera alejadas y separadas de la mente[242]. En lo que se refiere a la semejanza[243], ella se manifiesta más entre los animales, cuyas almas están privadas de razón; la semejanza entre los hombres, por el contrario, se hace patente sobre todo en el aspecto del cuerpo y, en lo tocante a las almas mismas, es de gran importancia la clase de cuerpo en que se hallan ubicadas. Es evidente que del cuerpo provienen muchos estímulos capaces de aguzar la mente y otros muchos que la pueden embotar. Aristóteles, por ejemplo, dice que todas las personas de talento son me-

[241] Cf., sobre esta cuestión, CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* III 12, 32.

[242] Cf. al respecto el parágrafo 20 *supra*. El estoicismo no admitía la división tripartita del alma, al modo platónico, sino que hacía depender los sentimientos, deseos y pasiones del elemento directivo y guía del alma, es decir, de lo que los estoicos denominabn *tò hēgemonikón*.

[243] Genética entre los seres vivos.

lancólicas, por lo que yo no llevaré a mal ser un poco tardo de mente[244]. Cita muchos casos y, como si se tratase de un hecho comprobado, explica la razón de este fenómeno. Ahora bien, si los elementos que se originan en el cuerpo tienen una influencia tan determinante en el estado de la mente —y son ellos también, cualesquiera que sean, los que determinan la semejanza—, ella no aduce razón necesaria alguna
81 que explique el nacimiento de las almas. Paso por alto las desemejanzas. Desearía que pudiera estar aquí Panecio —vivió en relación estrecha con el Africano—; le preguntaría a cuál de los suyos se asemejaba el nieto del hermano del Africano[245], viva imagen de su padre por su aspecto, pero en su vida tan semejante a todos los depravados, que sin duda era el peor de ellos; le preguntaría también a quien se asemejaba el nieto de aquel hombre sabio, elocuente y eminente, Publio Craso[246] y los nietos y los hijos de otros muchos hombres ilustres, que no tiene objeto citar.

¿Pero qué estamos haciendo? ¿Nos hemos olvidado de que el tema que ahora nos ocupa, después de haber hablado suficientemente sobre la eternidad, es que, aunque las almas perezcan, no hay mal alguno en la muerte?

---

[244] ARISTÓTELES formula esta opinión en *Problem.* 30, 1 y cita como ejemplos de ello a Heracles, Ayante, Empédocles, Platón, Lisandro, etc. El concepto moderno de melancolía es bastante diferente.

[245] De un hermano de Publio Cornelio Escipión el Menor (184-129), adoptado por Quinto Fabio Labeón, nació Quinto Fabio Máximo Alobrógico, hijo del cual es el joven corrupto mencionado aquí. Publio Cornelio Escipión el Menor fue un gran político, hombre de gran cultura e impulsor en el mundo romano de la asimilación de la cultura griega. El filósofo estoico Panecio, que le acompañó en sus viajes a Oriente, entre los años 140-138, tuvo una relación muy estrecha con él y con su círculo filoheleno.

[246] Se trata con gran probabilidad de Publio Licinio Craso, hijo de un hermano del triúnviro Marco Craso, que dilapidó todas sus riquezas y tuvo que vender todos sus bienes para pagar sus deudas.

—A decir verdad, me acordaba de ello, pero no me desagradaba en absoluto que tú, por hablar sobre la eternidad, te apartases del tema.

—Veo que tú también apuntas alto y quieres trasladarte 34 82
al cielo. Espero que nos suceda alguna vez. Pero imagina, como quieren estos[247], que las almas no subsisten después de la muerte. Si eso es así, me doy cuenta de que nosotros nos privamos de la esperanza de una vida más feliz, ¿pero qué mal implica en realidad una opinión de esta naturaleza? Supón, en efecto, que el alma muere con el cuerpo: ¿es que después de la muerte hay en el cuerpo algún dolor o simplemente sensibilidad? Evidentemente nadie sostiene esto, aunque Epicuro acusa de esto a Demócrito, pero los seguidores de Demócrito lo niegan[248]. De manera que tampoco en el alma permanece sensación alguna, porque el alma no está en ninguna parte. ¿Dónde está, pues, el mal, puesto que no hay una tercera posibilidad? ¿Acaso en el hecho de que la separación misma del alma del cuerpo no acontece sin dolor? Aun suponiendo que sea así, ¡qué detalle tan nimio[249]! Pero yo pienso que eso es falso[250] y que la separación acontece casi siempre sin que la advirtamos, a veces incluso con cierta sensación de placer y que la totalidad del proceso, consista en lo que consista, es cosa de nada, porque

---

[247] Es decir, los filósofos que no creen en la inmortalidad del alma.

[248] Epicuro atribuía a Demócrito la creencia de que, después de la muerte, seguía existiendo algo de sensibilidad, como lo probaría el hecho de que el calor perdura un tiempo en los cadáveres, pero los discípulos de Demócrito negaban que su maestro tuviera esa opinión. Cf., sobre ello, PLUTARCO, *Máximas de filósofos* IV 4, 4.

[249] O «cuán poco dura ese dolor», ya que la concisión del texto latino: *quam id est exiguum,* admite ambas interpretaciones, como pone de relieve la división de los traductores al respecto.

[250] Es decir, que experimentamos dolor en el momento en que el alma se separa del cuerpo.

83 se cumple en un momento. Lo que nos angustia o, más bien, nos atormenta es el separarnos de todos los bienes que hay en la vida. Mira si no sería más justo decir «de los males». ¿Pero por qué tengo que lamentarme yo ahora de la vida de los hombres? Lo podría hacer con toda razón, ¿pero qué necesidad hay de hacer la vida más desgraciada aún con mis lamentos, cuando lo que estoy intentando hacer es evitar que pensemos que después de la muerte seremos infelices? Es lo que yo he hecho en el libro[251], en el que, en la medida de lo posible, he intentado consolarme a mí mismo. Si lo que buscamos es la verdad, debemos concluir que la muerte nos aleja de los males, no de los bienes. Esto es lo que en realidad sostenía Hegesias de Cirene[252] con una abundancia tal de argumentos que, según se dice, el rey Tolomeo le prohibió exponerlo en sus lecciones[253], porque muchos, después de
84 haber escuchado sus argumentos, se suicidaban. Hay también un epigrama de Calímaco[254] dedicado a Teómbroto de Ambracia, del que cuenta que, aunque no le había sucedido ninguna adversidad, se arrojó desde un muro al mar después de haber leído el libro de Platón[255]. Del mismo Hegesias, al que me acabo de referir, hay un libro titulado *Apokarterōn*, en el que un hombre que quiere morir de hambre es disuadi-

---

[251] En la *Consolación*. Cf., sobre esra obra, la nota 212 *supra*.

[252] Hegesias, fr. 3 Giannantoni = fr. 247 a Mannebach. Este filósofo, que vivió en tiempos de Tolomeo II Filadelfo, fue jefe de la escuela cirenaica, de inspiración socrática, que fundó Aristipo de Cirene, al morir Sócrates. Su concepción tan pesimista de la vida le valió el sobrenombre de *Peisithánatos*, es decir, «el que persuade a morir».

[253] O en sus cursos. *In scholis* (término de raigambre helénica) en el original latino.

[254] Calimaco *(ca.* 305-240) es el gran poeta alejandrino que fue director de la Biblioteca de Alejandría. De su variada producción poética y literaria, se nos han conservado sólo sus *Himnos* y sesenta *Epigramas*.

[255] Se trata, por supuesto, del *Fedón*.

do de su intento por sus amigos y, en la respuesta que les da[256], les enumera las desventajas de la vida humana. Yo podría hacer lo mismo, aunque no iría tan lejos como él, que considera que vivir no le procura ventaja alguna a nadie. Sin detenerme en otros casos, ¿a mí me procura alguna ventaja aún? Privado como me encuentro de los consuelos de la familia y de los honores del foro[257], tengo la seguridad de que, si me hubiera muerto antes, la muerte me habría arrancado de males, no de bienes.

Imaginemos a alguien que no sufre mal alguno, que no 35 85
ha recibido ninguna herida de la fortuna, al famoso Metelo[258], con cuatro hijos colmados de honores, y, por otro lado, a Príamo, con sus cincuenta hijos, diecisiete de los cuales habían nacido de su esposa legítima[259]. Igual era el poder que ejercía la fortuna sobre uno y otro, pero sólo lo usó en contra del segundo. Todo el mundo sabe que muchos hijos e hijas y muchos nietos y nietas depositaron a Metelo sobre la pira funeraria, mientras que a Príamo, privado de una descendencia tan numerosa, después de haberse refugiado en un altar, lo mató una mano enemiga. Si él hubiera muerto cuando vivían aún sus hijos y su reino permanecía incólume,

---

[256] Al preguntarle sus amigos por qué se había querido quitar la vida.

[257] En el primer caso alude a la pérdida de su hija Tulia y, en el segundo, a su imposibilidad de participar en la vida política bajo el régimen de Julio Cesar.

[258] Quinto Cecilio Metelo derrotó, en el 148, a Andrisco, hijo de Perseo, y convirtió a Macedonia en una provincia romana, lo que le valió el sobrenombre de *Macedonicus*. Tres de sus hijos llegaron a ser cónsules, otro pretor y otro censor, como nos dice el mismo Cicerón, en *De fin.* V 27, 82.

[259] A Príamo, rey de Troya, Homero le atribuye, en *Il.* VI 243-250 y XXIV 494-496, cincuenta hijos y doce hijas, de las que diecinueve, y no diecisiete, como nos dice Cicerón, nacieron de su esposa legítima, Hécuba.

con el poderío[260] *bárbaro intacto,*
bajo los techos con entalladuras de casetones[261],

¿se habría alejado de bienes o de males? En ese momento parecería sin duda que de bienes. No cabe duda de que para él habría sido mejor y que no se entonarían tan lastimeramente aquellos versos:

He visto que todo esto lo devoraba el fuego,
que a Príamo se le arrebataba la vida por la fuerza
y que el altar de Júpiter estaba manchado de sangre[262].

¡Como si entonces le hubiera podido suceder algo mejor que esa muerte violenta! Desde luego que, si él hubiera muerto antes, habría evitado por completo un desenlace tan penoso; en ese momento, no obstante, la muerte le ahorró la conciencia de sus desgracias.

86 En una ocasión, mi querido amigo Pompeyo[263] se restableció de una enfermedad grave que le había sobrevenido en Nápoles. Los napolitanos, y naturalmente también los habitantes de Pozzuoli, lo festejaron con coronas, de todas las ciudades vecinas llegaban felicitaciones públicas. Manifestación sin sentido, sin duda, y típicamente griega, pero señal

[260] O fasto, o esplendor, como prefieren otros traductores verter el sustantivo latino *ope.* El poderío o esplendor es bárbaro porque los griegos consideraban a los troyanos un pueblo bárbaro. Algunos traductores vierten el sintagma *ope barbarica* por «esplendor, o poderío, asiático».

[261] Dímetros anapésticos de la tragedia perdida de Ennio *Andromacha aechmalotis,* fr. 94-95 VAHLEN.

[262] Versos de la obra citada en la nota anterior, fr. 97-99.

[263] Se trata de Gneo Pompeyo Magno, que se convirtió en yerno de César al casarse con su hija Julia. En el año 50 enfermó gravemente en Nápoles. Luego se convertiría en el gran rival de César. En la guerra civil fue derrotado en la batalla de Farsalia y murió en Alejandría, en el año 48, a manos de los soldados de Tolomeo.

de que había sonreído la fortuna[264]. Si él hubiera muerto entonces, ¿se habría alejado de bienes o de males? De males, indudablemente. No habría ido a la guerra contra su suegro[265], no habría tomado las armas sin estar preparado, no habría abandonado su casa, no habría huido de Italia, no habría caído inerme, después de haber perdido su ejército, en las manos de esclavos, [sus hijos no habrían sido compadecidos, ni todos sus bienes habrían pasado a manos de los vencedores][266]. Si él hubiera muerto entonces, habría perecido en el culmen de la prosperidad, mientras que, con la prolongación de su vida ¡qué grandes y qué inconcebibles desgracias ha apurado! Con la muerte se las evita, porque, 36
aunque no han sucedido, sin embargo, pueden suceder. Mas los hombres no piensan que les pueden acontecer. Cada uno espera para sí la buena fortuna de Metelo, como si en realidad los afortunados fueran más numerosos que los desafortunados, o como si en los acontecimientos humanos hubiera alguna certeza, o como si fuera más sensato tener esperanza que temor.

Admitamos, no obstante, que la muerte priva a los hom- 37
bres de cosas buenas: ¿ello nos lleva a concluir también que los muertos se ven privados de las ventajas de la vida y que en esto consiste su infelicidad? Ciertamente eso es lo que lógicamente deben decir ellos[267]. ¿Pero es posible que quien

---

[264] Esta frase es una aposición a las anteriores y nos ofrece una valoración despectiva del comportamiento de los Napolitanos y de los ciudadanos de Pozzuoli.

[265] Cf., al respecto, la nota 263 *supra*.

[266] Estas dos últimas frases suelen considerarse una glosa y no pertenecientes al texto original, de aquí que vayan entre corchetes.

[267] Es decir, nuestros adversarios. No obstante, el texto latino *certe ita dicant necesse est* plantea serias dificultades de interpretación. M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 106, piensa que esta frase es una apostilla de lo anterior, lo cual nos llevaría a una traducción del estilo de «cierta-

no existe se vea privado de algo? De suyo el término «verse privado» es triste, por su significación subyacente: ha tenido, pero no tiene; echa de menos, busca, siente la necesidad. Pienso que estos son los inconvenientes de quien se ve privado de algo: quien se ve privado de la vista, sufre la odiosa ceguera, quien carece de hijos, padece la privación de los mismos. Esto vale para los vivos, pero, en el caso de los muertos, no sólo ninguno de ellos se halla privado de las ventajas de la vida, sino ni siquiera de la vida misma. Hablo de los muertos, que no existen; pero nosotros, que existimos, ¿sentimos acaso la privación de los cuernos o de las plumas? ¿Podría alguien decir algo semejante? Ciertamente nadie. ¿Por qué? Porque cuando tú no tienes una cosa que ni por su uso ni por su naturaleza se halla adaptada a ti, no sientes que estás privado de ella, aunque tengas conciencia
88 de que no la tienes. Este es el argumento sobre el que hay que insistir y que hay que repetir una y otra vez, una vez establecido aquel del que, si las almas son mortales, no podemos tener ninguna duda, a saber, que en la muerte la destrucción es tan completa que no queda ni siquiera el más mínimo vestigio de sensibilidad. Una vez establecido y determinado bien este punto, debemos realizar un examen cuidadoso que determine el significado del término «estar privado», para que no quede ninguna posibilidad de error en el sentido de la palabra. «Estar privado», pues, significa lo siguiente: carecer de lo que se querría tener, porque en el concepto «estar privado» está implícita la idea de «querer», a no ser que la palabra se use en un sentido completamente diferente, como en el caso de la fiebre[268]. Es evidente que el

mente habría que llegar a esa conclusión», que es como vierte la difícil frase Zuccoli Clerici. Otros piensan que habría que eliminar la frase por tratarse de una simple glosa.

[268] Porque nadie que está privado o carece de fiebre desea tenerla.

término «estar privado» se usa también en otro sentido[269]: cuando no se tiene algo y se tiene conciencia de que no se tiene, aunque se soporta fácilmente dicha carencia. «Estar privado» no puede aplicarse a propósito de la muerte[270], porque no estaría implícita la idea de sufrimiento; la expresión que sí se usa es «estar privado de un bien», lo cual es un mal. Pero ni siquiera un vivo está privado de un bien, si no siente necesidad de él. Ahora bien, en el caso de un vivo puede tener sentido la expresión «tú estás privado del reino» —aunque en realidad a ti no se te podría aplicar con propiedad, mientras que si sería posible en el caso de Tarquinio, cuando fue expulsado de su reino—. Aplicada a un muerto, por el contrario, no puede tener sentido alguno. «Estar privado» implica en realidad tener sensibilidad, pero en un muerto no hay sensibilidad alguna, de manera que la idea de «estar privado» es impensable en quien está muerto.

¿Pero qué necesidad hay de filosofar sobre una cuestión 37 89
de esta naturaleza, cuando vemos que no precisa de grandes dosis de filosofía? ¡Cuántas veces, no sólo nuestros generales, sino también ejércitos enteros, han corrido al encuentro de una muerte segura! Si la muerte realmente le hubiera aterrorizado, Lucio Bruto[271] no habría caído en combate por tratar de evitar el regreso del tirano que él mismo había expulsado, ni los Decios[272] se habrían enfren-

[269] Diferente del de «estar privado de lo que quieres tener» *(egere eo quod habere velis)*.

[270] En este segundo sentido de «estar privado», habría que sobreentender.

[271] Se trata de Lucio Junio Bruto, quien, después de haber expulsado de Roma a los Tarquinios, murió en el bosque de Arsia, en el año 509, cuando luchaba por evitar que regresara Arrunte, hijo de Tarquinio el Soberbio, como nos indica Tito Livio, II 6.

[272] Se alude aquí a tres Decios famosos: a Publio Decio Mus, que se autoinmoló al parecer, en el año 340, para propiciar la victoria a los roma-

tado a las armas enemigas, el padre combatiendo contra los latinos, el hijo contra los etruscos y el nieto contra Pirro, ni se habría visto en una sola guerra caer por la patria a los Escipiones[273] en Hispania, a Paulo y Gémino en Cannas, a Marcelo en Venosa, a Albino en la selva Litana, y a Graco en Lucania. ¿Acaso hoy alguno de ellos es infeliz? Ni siquiera el día que cayeron después de su último aliento, porque nadie puede ser de hecho infeliz después de haber per-
90 dido por completo la sensibilidad. «Pero lo que es odioso en sí es el hecho de estar privado de sensibilidad». Sí, sería odioso, si ello fuera en realidad una privación. Ahora bien, puesto que es evidente que nada puede existir en quien carece de existencia propia, ¿qué puede haber de odioso en quien ni sufre privación alguna ni tiene conciencia de la misma? Es verdad que insisto demasiado en este argumento, pero ello se debe a que en él se encuentra el origen de todo encogimiento que experimenta el alma por el miedo a la muerte. Quien ha visto con suficiente claridad, lo que es más claro que la luz del sol, que, después de la consunción del alma y el cuerpo y de la destrucción del hálito vital, y

---

nos en la guerra que mantenían contra los latinos. Su hijo homónimo murió, en el año 295, en la batalla de Sentino, combatiendo contra una coalición de samnitas, etruscos y celtas y su nieto, también homónimo, murió en el año 279, en la batalla de Áscoli, luchando contra Pirro.

[273] Se alude aquí a los acontecimientos bélicos más relevantes de la Segunda Guerra Púnica (219-202), que enfrentó a los romanos contra los cartagineses al mando de Aníbal. Los hermanos Gneo y Publio Cornelio Escipión murieron en Hispania, en el año 212, combatiendo con Asdrúbal. Lucio Emilio Paulo, padre de Paulo Emilio, el vencedor de Pidna, y Gneo Servilio Gémino, cayeron en el año 216, en la batalla de Cannas. Marco Claudio Marcelo, después de haber conquistado Siracusa, en el año 212, murió víctima de una emboscada cartaginesa en Venosa, en el año 208. Lucio Postumio Albino fue muerto por los galos, en la selva Litana, en la región de Emilia, en el año 215. Tito Sempronio Graco murió en Lucania, en el año 213, al caer en una emboscada del general cartaginés Magón.

después del aniquilamiento total, aquel ser animado que antes existía ha quedado reducido a nada, percibirá entonces perfectamente que no hay ninguna diferencia entre un Hipocentauro[274], que no ha existido nunca, y el rey Agamenón, y que ahora Marco Camilo[275] no se preocupa por nuestra guerra civil[276] más de lo que yo me preocupé, cuando él vivía, de la toma de Roma. ¿Por qué, pues, iba a sufrir Camilo, si hubiera pensado que los acontecimientos actuales sucederían unos trescientos cincuenta años después, y por qué sufriré yo, si pienso que dentro de diez mil años cualquier pueblo se apoderará de nuestra ciudad? Porque el amor que sentimos por nuestra patria es tan grande que lo medimos, no por nuestra capacidad de sentir, sino por lo que significa su salvación en sí.

Hay que llegar a la conclusión de que la muerte, que nos 38 91
amenaza todos los días por la incertidumbre de lo que puede acontecer y que por la brevedad de la vida nunca puede estar muy lejana, no aparta al sabio de ocuparse en todo momento del estado y de los suyos, porque piensa que la posteridad, a pesar de que no tendrá conciencia de ella, es algo que en realidad le concierne. Por esa razón, incluso si piensa que el alma es mortal, uno puede emprender acciones que serán eternas, no por el deseo de una gloria de la que no se

[274] Monstruo fabuloso, mitad hombre, mitad caballo. Cf., al respecto, CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 38, 105, II 5, y *Sobre la adivinación* II 49.

[275] Se trata de Marco Furio Camilo, que liberó a Roma de la invasión gala del año 387, después de haber sido elegido dictador en el año 390. En su calidad de salvador de Roma, CICERÓN se compara con él en *Sobre la casa* 86.

[276] Que no había concluido aún, a pesar de que ya había tenido lugar la batalla de Munda, el 17 de Marzo del 45. Una información mucho más exhaustiva sobre la cronología puede verse en la extensa nota *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, I, pág. 116.

tendrá conciencia, sino movido por su afán de excelencia, de la que la gloria es una consecuencia necesaria, aunque no se la busque.

Si es una ley natural que, del mismo modo que nuestro nacimiento nos procura el comienzo de todas las cosas, así también la muerte es el fin de ellas, del mismo modo que nada nos ha concernido antes de nacer, así también nada nos concernirá después de morir. ¿Qué mal puede haber en esta circunstancia, dado que la muerte no concierne ni a los vivos ni a los muertos? Estos ya no existen, a los vivos no les
92 puede afectar[277]. Quienes consideran la muerte algo más leve la imaginan muy semejante al sueño[278]. Es como si hubiera alguien que, para vivir noventa años, estuviera dispuesto a aceptar, una vez cumplidos los sesenta, vivir los que le quedan dormido; no lo querrían ni sus familiares, conque figúrate él. Endimión[279], si queremos prestar crédito al mito, desde que se durmió no sé cuándo en Latmo, que es un monte de Caria, que yo sepa no se ha despertado todavía. ¿Piensas que él se preocupa de los eclipses de la luna, de esa luna que, según el mito, lo adormeció para besarlo mientras dormía? ¿Pero de qué se podría preocupar quien carece de

---

[277] Argumentos estos claramente epicúreos. Cf., al respecto, lo que nos dice la *Epístola a Meneceo* 125, que es un compendio de la ética epicúrea, donde leemos: «De manera que el más terrible de los males, la muerte, no es nada para nosotros, porque, cuando nosotros existimos, la muerte no existe, cuando la muerte está, nosotros ya no estamos».

[278] Homero llama al sueño hermano de la muerte, en *Il.* XIV 231, y PLATÓN, en *Apol.* 40 d, nos dice que el sueño tranquilo y sin pesadillas, que, por la desaparición de la conciencia se asemeja a la muerte, es mucho más agradable que la vida.

[279] Endimión es, según el mito, un pastorcillo de gran belleza del que se enamoró Selene (la Luna). Zeus, a petición de ésta, le prometió concederle un deseo y él escogió poder vivir en un sueño eterno y eternamente joven. La Luna lo contemplaba todas las noches dormido en el monte Latmo, situado en Caria (Asia Menor) y lo besaba mientras dormía.

sensibilidad? En el sueño tienes la imagen de la muerte y cada día la usas como vestido, ¿y sigues dudando aún de que en la muerte no hay sensibilidad alguna, cuando ves que en su imagen no existe en absoluto?

Ahuyentemos de una vez por todas esas necedades de 39 93
viejas: que el morir antes de tiempo es una desgracia. ¿Antes de qué tiempo? ¿Del que establece la naturaleza? Pero ella nos ha dado la vida como si de una cantidad de dinero prestado se tratara, sin determinar anticipadamente el día de su vencimiento. ¿Qué motivos tienes tú, pues, para quejarte de que ella nos lo reclame cuando quiere? En realidad lo habías recibido con esa condición. Son las mismas personas las que piensan que, si muere un niño pequeño, hay que soportarlo con ánimo sereno, mientras que, si muere en la cuna, no hay ni siquiera que lamentarlo. Y eso que la naturaleza le ha exigido a éste con mayor crueldad lo que le había concedido. «Él no había gustado aún la dulzura de la vida», se dice, «mientras que el primero tenía ya grandes esperanzas que había empezado a disfrutar». En todos los demás casos, sin embargo, se considera que es mejor obtener una parte que nada; ¿por qué en el caso de la vida sucede de otra manera? Con todo, no yerra Calímaco[280] cuando dice que Príamo derramó muchas más veces lágrimas que Troilo. Por el contrario, se alaba la fortuna de quienes mueren en la ancianidad. ¿Por qué es así? Yo tengo el firme convencimiento 94
de que, si se prolongara más tiempo, a nadie la vida le podría resultar más placentera. Es indudable que para el hom-

[280] CALÍMACO, fr. 491 PFEIFFER: «Lloró menos Troilo que Príamo». La sentencia del poeta helenístico la cita PLUTARCO en su *Escrito de consolación a Apolonio* 113e. Troilo es hijo de Príamo, rey de Troya. Al haber muerto muy joven, tuvo muchas menos ocasiones de llorar que su padre, que se vio obligado a contemplar la destrucción de Troya.

bre no hay nada más placentero que la sabiduría[281], que es la que precisamente la vejez, aunque nos priva de todo lo demás, nos procura. ¿Pero qué es en realidad una vida larga, o qué se entiende en general por «largo» para el ser humano? ¿No es cierto que la vejez,

persiguiéndonos a la carrera a nuestras espaldas, seamos [niños o adolescentes,
nos alcanza sin que nos demos cuenta[282]?

Pero, puesto que más allá[283] no tenemos nada, hablamos de su longitud. En todos estos casos[284], hablar de períodos largos o breves depende únicamente de la parte proporcional[285] que se ha asignado a cada uno. Aristóteles dice que junto al río Hípanis, que desde la vertiente de Europa desemboca en el Ponto, nacen unos animalitos que viven un solo día[286]. De

[281] Se refiere aquí Cicerón, por supuesto, a la sabiduría práctica, a la *prudentia* de los latinos y a la *phrónēsis* de los griegos. Los franceses y los italianos no tienen problema alguno para traducir el término latino, ya que «sagesse» y «saggezza» lo vierten a la perfección.

[282] Versos de un autor desconocido.

[283] De la vida, se sobreentiende.

[284] Es decir, cuando se trata de establecer si ha sido larga o breve la duración de toda la vida, o de una de sus partes (niñez, adolescencia, madurez, vejez).

[285] En relación con un todo. Es decir que los conceptos de «largo» y «breve» son relativos cuando se trata de la vida humana o de uno de sus períodos. Por ejemplo, si pensamos que la duración total de la vejez es desde los 60 a los 80 años, quien se muere a los 65, sólo ha disfrutado de una cuarta parte de la vejez, mientras que quien fallece a los 75 habría consumido, sin embargo, tres cuartas partes de la vejez, etc.

[286] Aristóteles, *Investigación sobre los animales* 552b. El río Hípanis se llama hoy Bug. El animalito en cuestión es un insecto al que Aristóteles llama *ephḗmeron*, es decir, «de un día» y al que Plinio, en su *Hist. nat.* XI 36, donde traduce casi al pie de la letra el pasaje de Aristóteles, denomina *hēmeróbion*, «que vive un solo día».

éstos, el que muere hacia la hora octava, muere a una edad avanzada, pero el que muere a la caída del sol, está decrépito, sobre todo si es el día del solsticio de verano[287].Compara la duración más larga de nuestra vida con la eternidad: hallaremos que su brevedad es casi semejante a la de aquellos animalitos.

Demos de lado, pues, todas las necedades —¿qué nom- 40 95
bre más ligero podría aplicarse a semejante ligereza?— y pongamos todo el énfasis del bien vivir en la fuerza y en la grandeza del alma, en el desprecio y el desdén de todas las cosas humanas y en toda forma de excelencia. Lo que nos sucede ahora en realidad es que nos afeminamos por los pensamientos más sensibleros hasta tal punto que, si la muerte llega antes de que se hayan cumplido las promesas de los astrólogos caldeos, nos creemos despojados de no sé
que importantes bienes, desilusionados y engañados. Pero si 96
la espera y el deseo[288] nos ponen en un estado de ansiedad, nos atormentan y nos angustian, ¡por los dioses inmortales, qué alegre debe ser aquel camino a cuyo término no habrá preocupación ni afán alguno! ¡Qué alegria me procura Terámenes[289]! ¡Qué grandeza de ánimo la suya! Aunque se nos saltan las lágrimas cuando leemos su suerte, la muerte de aquel varón ilustre no nos inspira, sin embargo, compasión. Arrojado él en prisión por orden de los Treinta Tiranos, apuró el veneno de un trago como si tuviese sed, arrojó lo que

[287] Que es el más largo del año.

[288] Es decir, la espera temerosa de la muerte y el deseo acuciante de saber si existe o no algo después de ella.

[289] La alegria la procura, por supuesto, la actitud serena de Terámenes ante la muerte. Terámenes es uno de los Treinta Tiranos que, por imposición de Esparta, establecieron en Atenas un gobierno oligárquico después de la derrota en la Guerra del Peloponeso (año 404). Sus posiciones moderadas le llevaron a enfrentarse con los demás miembros del gobierno. Por ello se le acusó de ser filodemócrata y fue condenado a muerte en el 403.

quedaba de la copa de manera que hiciera ruido[290] y, riendo ante el sonido que se produjo, dijo: «Lo bebo a la salud del bello Critias», que se había portado con él del modo más abominable. Conviene recordar que los griegos, en sus banquetes, tienen por costumbre decir el nombre de la persona a la que quieren pasar la copa. Este hombre egregio bromeó hasta su último suspiro, cuando la muerte que tenía dentro de sí se había apoderado ya de sus vísceras y en verdad el brindis que hizo con el veneno a la salud de aquel fue augurio de una muerte que pronto se cumplió[291].

97 ¿Quién podría elogiar la serenidad frente a la muerte de esta alma tan grande, si se considerase la muerte un mal? Unos pocos años después, Sócrates se encamina a la misma cárcel y a la misma copa, condenado por la iniquidad de unos jueces semejante a la que mostraron los tiranos con Terámenes. ¿Cuáles son las palabras que le hace pronunciar Platón delante de los jueces cuando ya había sido condena-
41 do a muerte[292]?: «Yo tengo la firme esperanza», jueces, «de que para mí sea un bien ser enviado a la muerte. Porque necesariamente sólo caben dos opciones: o que la muerte nos prive por completo de toda sensibilidad, o que con ella se pase desde donde nos encontramos a algún otro lugar. Por ello, si la conciencia desaparece y la muerte es semejante al sueño que a veces nos procura el reposo más sereno, no perturbado por las visiones de los sueños, ¡qué ganacia es mo-

---

[290] Se alude aquí a una costumbre convivial griega, como nos cuenta Jenofonte, en *Hel.* II 3, 56, en concreto al juego del *kóttabos*, que consistía en arrojar las últimas gotas de vino que habían quedado en la copa contra los platos de una especie de balanza haciéndola resonar. Los sonidos que se producían se solían interpretar en clave de auspicios amorosos.

[291] Critias murió el año 403, unos pocos meses después de Terámenes, luchando en Muniquia contra Trasibulo y los exiliados que querían reinstaurar en Atenas un gobierno democrático.

[292] Platón, *Apol.* 40c-41d.

rir, dioses benignos! ¡Cuántos días pueden encontrarse que sean preferibles a una noche de esa naturaleza! Si a ella ha de ser semejante la eternidad de todo el tiempo venidero, ¿quién más feliz que yo? Si, por el contrario, es cierto lo que 98
se dice, que la muerte es una migración hacia esas costas[293] que habitan quienes han abandonado la vida, eso es mucho más feliz aún. ¡Pensar que, cuando te hayas escapado de quienes pretenden pasar por jueces, vas a comparecer ante quienes merecen verdaderamente ese nombre, Minos, Radamante, Éaco y Triptólemo[294] y que te vas a encontrar con quienes han vivido de un modo justo y leal! ¿Un viaje como éste puede pareceros cosa de poco? ¿En cuánto valoráis el poder hablar con Orfeo, Museo, Homero y Hesíodo[295]? En cuanto a mí, si fuera posible, me gustaría morir muchas veces, para que se me permitiera contemplar lo que acabo de decir. ¡Qué deleite me embargaría al encontrarme con Palamedes, con Ayante[296] y con las demás víctimas de un jui-

---

[293] Playas, o riberas. *Oras* en latín, que algunos traductores interpretan en el sentido de «zonas o lugares».

[294] Sobre Minos y Radamantis, cf. *supra,* la nota 37. A estos dos jueces infernales originarios se añadió posteriormente Éaco, hijo de Zeus, que era rey de la isla de Egina y famoso por su justicia. Por último se les incorporó la figua de Triptólemo, hijo de Celeo, rey de Eleusis, que, bajo las enseñanzas de Ceres, fue el difusor de la agricultura entre los hombres.

[295] Se citan aquí los cuatro primeros nombres de la tradición poéticomítica griega. Orfeo es el famoso cantor tracio, hijo de Eagro y de la musa Calíope y esposo de Eurídice. Era proverbial la dulzura de su canto, que era capaz de conmover a los animales y a las plantas. Museo, personaje sumido también en la leyenda, habría sido el difusor en el Ática, en tiempos prehoméricos, de la poesía sacerdotal. Sobre Homero y Hesíodo, de los que casi huelga hablar, cf., por ejemplo, la nota 11 *supra.*

[296] Palamedes y Ayante son dos héroes griegos que sufrieron las consecuencias de la astucia artera de Odiseo. El primero, hijo de Nauplio y rey de Eubea, que se había ganado en múltiples ocasiones la inquina de Odiseo, fue objeto de la venganza siguiente: Odiseo obligó bajo amenazas

cio inicuo! Pondría a prueba también la sabiduría del gran
rey[297], que condujo ante Troya el mayor ejército[298] y la de
Ulises y la de Sísifo[299], sin exponerme con ello por plantear
estas preguntas, como hacía aquí, a ser condenado a muerte.
Tampoco vosotros, jueces que me habéis absuelto, temáis la
99 muerte. En realidad a quien es bueno no le puede suceder
nada malo, ni vivo ni muerto, ni los dioses inmortales se
despreocuparán nunca de sus asuntos, ni lo que a mí me su-
cede ha sido fruto del azar. En verdad yo no tengo motivos
para encolerizarme con quienes me han acusado o condena-
do, excepto por el hecho de que ellos han creído que me
perjudicaban». Estas fueron sus palabras, pero nada mejor
que su conclusión: «Pero ya es momento», dijo, «de partir
de aquí, yo a morir, vosotros a seguir viviendo. Cuál de las
dos cosas es mejor lo saben los dioses inmortales, pero
42 pienso que no hay ningún ser humano que lo sepa». Verda-

a un troyano, que había apresado, a escribir una carta mandada supuestamente por Príamo, en la que se decía que Palamedes se había prestado a traicionar a la expedición griega. A continuación, Odiseo sobornó a un esclavo de Palamedes para que escondiera oro bajo el lecho de su amo. Luego hizo circular por el campamento griego la supuesta carta de Príamo. Cuando ella cayó en manos de Agamenón, mandó detener a Palamedes y, al descubrirse en el registro el oro que estaba bajo su cama, lo entregó a los griegos para que lo lapidaran. Ayante, hijo de Telamón, rey de Salamina, fue vencido por Odiseo en el juicio que debía dirimir a qué héroe había que entregar las armas de Aquiles muerto en combate. Enloquecido por el dolor de lo que le parecía a todas luces una injusticia, se suicidó. Sobre este héroe y su desgracia compuso el poeta trágico Sófocles su tragedia *Ayante*.

297 Se refiere a Agamenón, jefe de la expedición aquea contra Troya.

298 Que entonces pudiera imaginarse en ese ámbito geográfico, como pone de relieve el famoso «Catálogo de las naves» del canto II de la *Ilíada*.

299 Ambos personajes son paradigma de carácter astuto. Sobre Sísifo, cf. la nota 36 *supra*.

deramente yo preferiría con mucho un alma como esta[300] a las fortunas[301] de todos aquellos que lo juzgaron. A pesar de que él dice que nadie excepto los dioses sabe lo que es mejor, en realidad él lo sabe —pues lo ha dicho antes—, pero se mantiene firme hasta el final en su principio de no afirmar nada. Nosotros, por nuestra parte, atengámonos al 100
principio de que no debemos considerar como un mal nada de lo que la naturaleza ha dado a todos y démonos cuenta de que, si la muerte es un mal, es un mal eterno. De hecho parece que la muerte es el fin de una vida infeliz, pero, si la muerte es algo infeliz, no puede haber ningún fin de nuestra infelicidad. Pero por qué menciono yo a Sócrates y Terámenes, varones eminentes por la gloria de su virtud y sabiduría, cuando un lacedemonio, del que ni siquiera nos ha llegado el nombre[302], mostró un desprecio tal por la muerte que, cuando, condenado por los éforos, iba a su encuentro con rostro sonriente y feliz, y un enemigo le dijo: «¿Desprecias las leyes de Licurgo?», le respondió: «Al contrario, le estoy sumamente agradecido, porque me ha condenado a un castigo que puedo abonar sin recurrir a préstamo ni pagar intereses». ¡Un hombre verdaderamente digno de Esparta! Tanto que a mí me parece, en todo caso, que un hombre de tal grandeza de ánimo fue condenado siendo inocente. Nuestra 101
ciudad ha proporcionado innumerables ejemplos de hombres semejantes. ¿Pero por qué nombrar a generales y hom-

---

[300] O unos sentimientos como estos, como prefieren otros traductores traducir la expresión latina *hunc animum*.

[301] He preferido mantener en mi traducción la ambigüedad semántica inherente al término latino *fortunas*. Con toda probabilidad con *fortunas* se alude al destino o la suerte que espera a sus jueces y no a la fortuna económica, o a los bienes, como traducen E. A. KIRFEL y J. E. KING.

[302] Aunque según PLUTARCO, *Máximas de espartanos* 221F, que nos recuerda también la anécdota, su nombre era Tectámenes.

bres de estado cuando Catón cita ejemplos de legiones que a menudo marcharon contentas hacia un lugar del que pensaban que no iban a volver[303]? Con un espíritu semejante murieron los lacedemonios en las Termópilas, en cuyo honor Simónides[304] escribió este epigrama:

Extranjero, dí a Esparta que nos has visto aquí caídos,
rindiendo obsequio a las sagradas leyes de la patria.

[¿Qué es lo que dice su famoso capitán Leónidas? «Adelante, con coraje, espartanos, quizá hoy cenaremos en los infiernos». Este fue un pueblo fuerte, mientras permanecieron vigentes las leyes de Licurgo[305]]. Uno de ellos[306], cuando un enemigo persa había dicho en una conversación con vanagloria: «no conseguiréis ver la luz del sol por la gran cantidad de nuestros dardos y flechas», le repondió: «entonces combatiremos a la sombra». Estoy hablando de hombres.
102 ¿Pero qué decir de aquella espartana? Ella había enviado a su hijo a la guerra y, cuando se enteró de que había muerto, dijo: «precisamente lo había engendrado para que fuera un hombre que no vacilara en afrontar la muerte por su patria».

---

303 Cicerón, en *Catón M.* 20, 75, atribuye a Catón la frase siguiente: *Recordor legiones nostras, quod scripsi in Originibus, in eum locum saepe profectas alacri animo et erecto, unde se redituras numquam arbitrarentur* («recuerdo que nuestras legiones, como he escrito en los *Orígenes*, se encaminaban a menudo con ánimo alegre y elevado hacia un lugar del que pensaban que nunca regresarían»).

304 Simónides, fr. 92 D. Cf. sobre Simónides la nota 186 *supra*. Heródoto, VII 228, cita también este epigrama epitafio, pero sin desvelar la autoría.

305 La mayoría de los editores consideran estas líneas un añadido espurio. Cf., al respecto, la nota *ad loc.* de Th. W. Dougan, I, págs. 132-133.

306 Llamado Dierrekes, según Heródoto, VII 226, aunque el historiador griego dice que su interlocutor fue un Traquinio y no un Persa. Plutarco, *Máximas de espartanos* 225, atribuye la respuesta a Leónidas en persona.

De acuerdo, los espartanos son fuertes y resistentes: la 43
disciplina que se recibe del estado ejerce una gran influen-
cia. ¿Pero no admiramos también a Teodoro de Cirene[307], fi-
lósofo de cierta fama? Cuando el rey Lisímaco[308] amenazaba
con crucificarlo, le dijo: «Deja estas amenazas horribles, por
favor, para tus cortesanos vestidos de púrpura: a Teodoro le
da igual pudrirse bajo tierra o en el aire». Su respuesta me
hace caer en la cuenta de que sería oportuno decir también
algo sobre la inhumación y la sepultura[309], cuestión no difí-
cil sobre todo si nos atenemos a lo que acabamos de recono-
cer hace poco sobre la ausencia de sensibilidad[310]. Qué opi-
nión tenía realmente Sócrates sobre esta cuestión se ve con
claridad en el libro en que se narra su muerte, del que ya
hemos hablado tanto[311]. Cuando había terminado de hablar 103
sobre la inmortalidad de las almas y se acercaba ya el mo-
mento de su muerte, al preguntarle Critón cómo quería ser
enterrado, dijo: «En verdad que todo mi afán ha sido en va-

---

[307] Teodoro de Cirene, que vivió entre los siglos IV y III, llamado el Ateo, fue discípulo de Aristipo de Cirene, filósofo socrático que fundó una escuela que postulaba el placer como fin de la vida. Era famoso por su libertad de palabra, de la que se contaban variadas anécdotas. Fue expulsado de Atenas y se fue a vivir a Egipto, a la corte de Tolomeo I Soter. Quien desee una mayor información, incluidas las fuentes, sobre este filósofo cirenaico hedonista puede consultar la erudita nota *ad loc.* de M. POHLENZ, I, pág. 117.

[308] Lisímaco fue un general de Alejandro Magno que, después de la muerte del príncipe macedonio, llegó a ser rey de Tracia y después de Macedonia. Murió en el año 281 combatiendo contra Seleuco, rey de Asiria, fundador del imperio Seléucida.

[309] O el enterramiento. Como señala TH. W. DOUGAN, en su comentario *ad loc.*, I, pág. 134, *humatio* difiere de *sepultura* del mismo modo que el término particular difiere del general.

[310] En los difuntos, habría que sobreentender.

[311] El diálogo *Fedón*. Lo que viene a continuación reproduce libremente lo que PLATÓN narra en este diálogo, en 115c-e.

no, amigos míos, porque no he conseguido convencer a nuestro Critón de que yo me iré rápidamente de aquí y no dejaré nada de mí. A pesar de ello, Critón, si puedes cogerme o encontrarme en alguna parte, entiérrame como te parezca. Pero, créeme, ninguno de vosotros me alcanzará cuando haya partido de aquí». Palabras realmente admirables, no sólo porque él se mostró condescendiente con su amigo, sino también porque dejó bien patente que toda esta cuestión
104 no le preocupaba en modo alguno. Más duro se mostró Diógenes[312], que sin duda era de la misma opinión, pero, como buen cínico, la expresó de un modo más brutal: mandó que lo arrojaran en pleno campo sin enterrar. Y entonces sus amigos le dijeron: «¿Expuesto a las aves y las fieras?». «Hombre, no», respondió, «dejad junto a mí un bastón para ahuyentarlas». «¿Cómo podrás?», le contestaron, «si ya no sentirás nada». «¿Qué daño me producirá entonces ser desgarrado por las fieras si ya no siento nada?». Admirables también las palabras de Anaxágoras[313], el cual, cuando estaba moribundo en Lámpsaco[314], a sus amigos que le preguntaban si, en caso de un fatal desenlace[315], quería ser llevado

---

[312] Se trata de Diógenes de Sinope, que vivió en el siglo IV, paradigma del filósofo cínico. Fue discípulo del socrático Antístenes, a quien se suele considerar el fundador de la escuela cínica, si bien la crítica más reciente piensa más bien que es un socrático radical o un cínico *avant la lettre*.

[313] Anaxágoras de Clazómenas (500-428) es un filósofo jonio que vivió durante muchos años en Atenas y fue amigo de Pericles y de su círculo ilustrado. Fue maestro de atenienses tan ilustres como Eurípides y Tucídides. Fue acusado de ateísmo por sus opiniones cosmológicas, pero es probable que el ataque fuera dirigido contra la figura de Pericles. A consecuencia de ello, tuvo que abandonar Atenas y refugiarse en Lámpsaco, donde murió.

[314] Ciudad que se encuentra en el Helesponto.

[315] El texto latino emplea el eufemismo *si quid accidisset*, «si le sucediera algo».

a Clazómenas, su patria, les respondió: «No hay ninguna necesidad, porque, cualquiera que sea el punto de partida, el camino que conduce a los infiernos tiene la misma longitud». Sobre toda esta cuestión del enterramiento hay que atenerse a un único principio, que sólo concierne al cuerpo, perezca el alma o siga viviendo. Es claro, sin embargo, que en el cuerpo, una vez que el alma se extingue o se escapa, no queda sensibilidad alguna.

Pero todas estas cuestiones están plagadas de errores[316]. 44 105
Aquiles arrastra a Héctor atado a su carro[317]; imagino que piensa que Héctor se está desgarrando y lo siente. De manera que él se está vengando, o, al menos, así lo piensa; Andrómaca, en cambio, se duele como si del ultraje más atroz se tratara[318]:

He visto lo que me ha producido un enorme sufrimiento ver,
a Héctor arrastrado por una cuadriga[319]

¿A qué Héctor, o por cuánto tiempo seguirá siendo Héctor? Mejor se expresa Accio y su Aquiles por fin sabio:

Sí, ha sido el cuerpo el que he devuelto a Príamo, a Héctor
[se lo he arrebatado[320].

[316] Después de haber expuesto algunas opiniones de los filósofos sobre el tema de la muerte y el enterramiento, Cicerón nos presenta a continuación una serie de ejemplos tomados de la literatura de contenido mítico.

[317] HOMERO, *Il.* XXII 395 y sigs.

[318] Lo que Cicerón desea poner aquí de relieve es que, ante un cadáver que carece por completo de sensibilidad, los comportamientos de Aquiles y Andrómaca carecen objetivamente de sentido.

[319] Senarios yámbicos de ENNIO, *Andromacha aechmalotis,* fr. 100-101 VAHLEN.

[320] ACCIO, *TRF* 667. Accio es un poeta trágico romano que nació el año 170.

De manera que tú[321] no has arrastrado a Héctor, sino al cuerpo que había sido de Héctor.

106 He aquí otro[322] que sale de la tierra para no dejar dormir a su madre:

Madre, es a ti a quien invoco, tú que mediante el sueño das
[una tregua a tu preocupación
y no te apiadas de mí, levántate y entierra a tu hijo[323].

Cuando se cantan estos versos, acompañados de melodías solemnes y lastimeras, que suscitan la tristeza de todo el teatro, es difícil no considerar infelices a quienes no han recibido sepultura.

Antes de que las fieras y las aves...

Él teme no poder usar bien sus miembros, una vez que han sido lacerados, pero, si han sido quemados, no tiene miedo:

No permitáis que mis restos semidevorados, con los huesos
[desnudos,
impregnados de sangre putrefacta, sean arrastrados ver-
[gonzosamente.

107 No acierto a comprender de qué puede sentir miedo cuando es capaz de derramar tan buenos septenarios[324] al son de la

---

[321] Refiriéndose a Aquiles.

[322] Espíritu de un difunto.

[323] Pacuvio, *Iliona, TRF* 197. Quien habla aquí es el espíritu de Deífilo, rey de Tracia, hijo de Ilíona y Poliméstor, a quien su padre mató por error en lugar de Polidoro, hijo de Príamo. Los dos textos que se citan a continuación proceden de la misma tragedia.

[324] Los comentaristas destacan que el término métrico «septenario» es utilizado aquí en sentido genérico, porque, de los versos que se citan, al menos el primero y el último son octonarios yámbicos.

flauta. Por consiguiente, a pesar de que veamos que muchos se siguen ensañando con sus enemigos muertos, debemos tener presente que después de la muerte no hay nada de que preocuparse. En Ennio, Tiestes[325], en versos muy brillantes, lanza imprecaciones para que, en primer lugar, Atreo perezca en un naufragio. Imprecación dura sin duda, porque una muerte de esta naturaleza no acontece sin una dolorosa conciencia de la misma, pero lo siguiente carece de sentido:

Él, clavado encima de rocas ásperas, destripado,
pendiendo del costado, salpicando las rocas de inmundicia
[y sangre negra y putrefacta[326].

Las mismas rocas no estarán más privadas por completo de sensación que aquel «que pende del costado», a quien Tiestes imagina que le está deseando un suplicio. ¡Qué duros serían sus sufrimientos, si los sintiera!, pero sin sensación son inexistentes. Pero mucho más sin sentido lo siguiente:

Que no tenga un sepulcro al que acogerse, puerto del cuerpo,
donde, abandonada la vida humana, el cuerpo pueda des-
[cansar de los males[327].

Tú ves en qué gran error incurren estos versos: él piensa que hay un puerto para el cuerpo y que el muerto halla descanso

[325] La tragedia de ENNIO *Tiestes* ponía en escena los trágicos sucesos de los hijos de Pélope, Atreo y Tiestes. El mito está marcado por el odio feroz que se tenían los hermanos, a consecuencia del cual, Atreo, para vengarse de su hermano, mató a los hijos de Tiestes y le sirvió sus carnes en un banquete. Cuando Tiestes se dio cuenta del horrendo crimen que había perpetrado su hermano, lo maldijo, deseándole, en primer lugar, que sufriera un naufragio y que, después, su cuerpo quedara clavado sobre una roca.

[326] ENNIO, *Tiestes,* 362 y sig. VAHLEN.

[327] ENNIO, *Tiestes,* 364 y sig. VAHLEN.

en el sepulcro[328]. Grave es la responsabilidad de Pélope por no haber enseñado ni instruido a su hijo sobre qué es lo que debe preocuparnos y hasta qué punto.

45 108 ¿Pero a qué reparar en opiniones individuales, cuando es posible observar los errores diversos en que incurren los pueblos? Los Egipcios[329] embalsaman a los muertos y los guardan en su casa; los Persas[330] los entierran después de haberlos embadurnado incluso con cera, para que sus cuerpos se conserven el mayor tiempo posible. Los magos[331] tienen por costumbre no enterrar los cuerpos de sus muertos a no ser que hayan sido desgarrados antes por las fieras. En Hircania[332] el pueblo bajo cria perros para uso de la comunidad, mientras que los nobles los crían para uso propio[333]; es bien sabido que se trata de una raza de perros preciada, pero cada uno, en consonancia con sus medios, se procura aquellos por los que será desgarrado y ellos consideran que

---

328 Otros traductores vierten el texto latino así: «Él piensa que el sepulcro es un puerto para el cuerpo y que el muerto halla descanso en él». Esta traducción del original latino *portum esse corporis et requiescere in sepulcro putat mortuum* implica tomar del *in sepulcro* de la segunda oración un *sepulcrum* sobreentendido como sujeto del infinitivo *esse,* lo que los filólogos clásicos denominan en construcción *apò koinoû.*

329 Cf., al respecto, Heródoto, *Hist.* II 86 y sigs.

330 Cf., sobre esto, Heródoto, *Hist.* I 140 y sigs.

331 Cf., al respecto, Heródoto, *Hist.* I 140.

332 Cf., en relación con esto, Plutarco, *Mor.* 499d. Hircania es una región que se encuentra junto al mar Caspio.

333 En el original latino *canes publicos... domesticos.* Algunos traductores interpretan *publicos* en el sentido de «instruidos a expensas de la comunidad», siguiendo quizá a M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 121. Nosotros hemos preferido la interpretación de Th. W. Dougan, quien, en su nota *ad loc.* I, pág. 143, comenta: *publicos*, «para beneficio de la comunidad», *domesticos,* «para beneficio de sus propias familias».

esa es la sepultura mejor. Crisipo[334], meticuloso como es en todas sus investigaciones[335], recoge otras muchas costumbres, pero algunas son tan repugnantes que mi exposición las rehúye y no osa decirlas. Toda esta cuestión[336], en suma, debe carecer de importancia para nosotros, pero no debe ser dada de lado en relación con nuestros seres queridos, con la condición, no obstante, de que nosotros, los vivos, seamos conscientes de que los cuerpos de los muertos no sienten nada. Preocúpense los vivos de cuánto se debe conceder a la 109
costumbre y a la opinión pública, pero de manera que ellos se den cuenta de que esto en nada afecta a los muertos.

Ahora bien, en realidad la muerte se afronta con la máxima serenidad cuando la vida, en su declive, puede hallar consuelo en sus propios méritos. Nunca es demasiado breve la vida de quien ha cumplido plenamente el deber de la virtud perfecta[337]. Ha habido muchas ocasiones en mi vida en las que la muerte habría sido oportuna. ¡Ojalá la hubiera podido afrontar! En realidad ya no tenía nada más que conseguir, había cumplido plenamente los deberes de la vida, sólo me quedaban las lides con el destino[338]. Por eso, si la razón por sí misma no consigue que podamos despreciar la muer-

---

[334] Se trata del famoso filósofo estoico (280-208), que nació en Solos, ciudad de Cilicia, y que sucedió a Cleantes en la dirección de la escuela estoica. Se lo considera una especie de segundo fundador de la escuela y, en opinión de Diógenes Laercio, VII 7, 183: «si no hubiera existido Crisipo, no habría existido la Estoa». Escribió muchísimas obras de física y de historia natural, de las que sólo nos quedan fragmentos.

[335] *In omni historia* en el texto latino, pero como señala M. Pohlenz, en su comentario *ad loc.* I, pág. 121, *historia* tiene aquí el significado general, como entre los griegos, de «investigación».

[336] Del enterramiento y la sepultura, que Cicerón considera carente de significación para la cuestión más importante que a él le ocupa.

[337] Es decir, cuando ha alcanzado el pleno desarrollo de las capacidades específicas del ser humano, la *aretḗ*, para decirlo en griego.

[338] Es decir, los avatares que el destino me pudiera deparar.

te, que la vida transcurrida logre que tengamos la impresión de que hemos vivido bastante, por no decir demasiado. En realidad, aunque les ha desaparecido la sensibilidad, los muertos, sin embargo, no se hallan privados, por más que no tengan conciencia de ello, de los bienes de la fama y de la gloria, que les pertenecen como algo propio. Aunque la gloria no tiene realmente en sí misma nada que la haga apetecible,
46 110 acompaña a la virtud como si de su sombra se tratara. Si alguna vez se da el caso de que el juicio que da la gente sobre los buenos sea verdadero, éste es más digno de alabanza que aquellos a quienes dicho juicio les hace felices. No podría decir, sin embargo, se tomen como se tomen mis palabras, que Licurgo y Solón[339] carecen de la fama por sus leyes y la organización del estado, y Temístocles y Epaminondas[340] de la de su valor guerrero. Neptuno anegará la misma Salamina antes que el recuerdo de la victoria de Salamina, y de Beocia desaparecerá Leuctra[341] antes que la gloria de la batalla de Leuctra. Mucho más tarde, sin embargo, la fama abandonará a Curio, a Fabricio, a Calatino, a los dos Escipiones, a los dos Africanos, a Máximo, a Marcelo, a Paulo, a Catón, a Lelio, y a otros muchos[342]. Quien haya consegui-

[339] Paradigmas de legisladores y políticos de Esparta y Atenas.

[340] Cf., sobre ellos, las notas 18 y 19 *supra*.

[341] Cicerón precisa la región en que se halla enclavada Leuctra, porque hay otro lugar oscuro en Arcadia que lleva el mismo nombre.

[342] He aqui los datos básicos sobre los personajes citados. Marco Curio Dentato, cónsul en el 275 y el 270, fue el vencedor de los samnitas y de Pirro. Gayo Fabricio Luscino, que tenía fama de hombre incorruptible, fue cónsul en los años 281 y 278. Sobre Aulo Atilio Calatino, cf. la nota 42, *supra*. Los dos Escipiones son Gneo y Publio Cornelio, derrotados por Asdrúbal en el año 212. Los dos Africanos, el Mayor y el Menor, fueron, respectivamente, los vencedores de Aníbal en Zama, en el año 202, y de Cartago, en el año 146. Quinto Fabio Máximo es famoso por su táctica militar en sus enfrentamientos con Aníbal, que le valió el sobrenombre de *Cunctator*, «el Temporizador». Marco Claudio Marcelo fue el vencedor

do alguna semejanza con ellos, tomando como criterio no la reputación popular, sino la aprobación verdadera de los buenos, con ánimo confiado, si tiene que ser así, se encaminará hacia la muerte, en la cual hemos reconocido que se halla o el bien supremo, o ningún mal. No obstante, él se mostrará dispuesto a morir incluso en medio de su prosperidad, porque el placer que proporciona la acumulación de bienes no puede compensar el desagrado que su pérdida procura[343].
Parece que éste era el sentido de las conocidas palabras de 111
un espartano, el cual, cuando Diágoras de Rodas[344], famoso vencedor olímpico, había visto que sus dos hijos habían resultado vencedores en un solo día en Olimpia, se acercó al anciano y felicitándole le dijo: «Muere, Diágoras, porque al cielo ya no vas a subir[345]». Los griegos tienen en gran estima, quizá demasiada, estos triunfos, por no decir que la tenían entonces, y quien habló de este modo a Diágoras, considerando que era extraordinario que tres vencedores de Olimpia procedieran de una sola casa, pensaba que era perjudicial para él prolongar su vida y exponerse a los golpes de la fortuna.

---

de Siracusa en el año 212. Lucio Emilio Paulo es probablemente el cónsul que cayó luchando valerosamente en Cannas, en el año 216. Marco Porcio Catón (234-149) es el famoso Censor. Gayo Lelio, cónsul en el 140, apodado *Sapiens* por su gran cultura filosófica, fue el gran amigo de Escipión Emiliano.

[343] En la traducción de esta frase seguimos a L. Zuccoli Clerici. El original latino dice literalmente: «porque tanta acumulación de bienes no puede ser tan agradable cuanto desagradable es la pérdida».

[344] Diágoras de Rodas, que vivió en el siglo v, es un famoso vencedor de Olimpia en la prueba de pugilato. Píndaro celebró su triunfo en la *Olímpica* VII.

[345] Es decir, porque, después de la victoria de tus dos hijos, el grado sumo de felicidad, convertirte en un dios, no está a tu alcance.

Yo pensaba que te había dado en pocas palabras una respuesta que te satisfacía —ya que tú habías reconocido que los muertos no sufen ningún mal—, pero la razón que me ha movido a ampliar mis palabras es el hecho de que nosotros hallamos el mayor consuelo en la añoranza y la aflicción. Nuestro dolor, y el que se ha originado por nuestra causa, nosotros debemos soportarlo con moderación, para no dar la sensación de que nos amamos a nosotros mismos. Lo que nos produce un dolor insoportable es la sospecha de que aquellos de los que hemos sido privados conserven un residuo de conciencia en medio de los males en los que comúnmente se piensa que se encuentran. Yo he querido erradicar por completo de mí mismo esta creencia y por esa razón me he alargado quizá demasiado.

47 112 —¿Qué tú te has alargado demasiado? En mi opinión no. La primera parte de tu discurso ciertamente me hacía desear la muerte, la segunda, una veces, no desearla y, otras, no inquietarme por ella; no obstante, tu discurso, en su conjunto, ha conseguido sin duda que yo no considere la muerte entre los males.

—¿Tendremos necesidad, entonces, del epílogo usual de los oradores? ¿O abandonamos ya por completo este arte[346]?

—No, tú no debes abandonar un arte de la que siempre has hecho gala y con razón; en realidad es ella, si queremos decir la verdad, la que te ha hecho famoso. ¿Pero cuál es este epílogo? Sea el que sea, deseo oírlo.

113 —En las escuelas[347] los oradores [348] tienen por costumbre citar los juicios de los dioses inmortales sobre la muerte,

[346] ¿Puede formularse con mayor rotundidad que las *Tusculanas* son un libro de retórica de contenido filosófico-moral?

[347] O en sus lecciones o disertaciones, *in scholis* en el texto latino, ya que el término empleado, préstamo del griego, puede tener también esos sentidos.

[348] Aunque «los oradores» no aparece en el texto latino, se desprende fácilmente del contexto.

y no se trata de invenciones personales suyas[349], sino que se basan en la autoridad de Heródoto y otros muchos autores. Se suele elogiar, en primer lugar a Cléobis y Bitón[350], hijos de una sacerdotisa argiva. La leyenda es conocida. Según el rito, ella debía ser conducida en un carro, para celebrar un sacrificio solemne y que se repetía cada año, desde la ciudad, que estaba bastante lejos, al templo, pero, los animales de tiro tardaban en llegar; entonces los dos jóvenes que acabo de nombrar, después de despojarse de sus vestidos, se untaron con aceite y se pusieron debajo del yugo. Cuando la sacerdotisa llegó al templo en el carro arrastrado por sus hijos, se cuenta que pidió a la diosa que les concediera, como premio a su devoción filial, la recompensa más grande que una divinidad podía conceder a un ser humano; después de participar en el banquete con su madre, los jóvenes se fueron a dormir y, a la mañana siguiente, se los encontró muertos.

Se dice que Trofonio y Agamedes[351] hicieron una peti- 114
ción semejante. Cuando habían acabado de construir el templo de Apolo en Delfos veneraron a la divinidad y le pidieron una recompensa, y no pequeña, por su trabajo y esfuerzo: nada determinado, sino lo que fuese mejor para un hombre. Apolo les indicó que se la concedería dos días después; al alba de ese día fueron encontrados muertos. Se dice que el dios había emitido el juicio y precisamente el dios al que los demás dioses habían concedido de una manera espe-

---

[349] Es decir, de los oradores en sus clases de retórica.

[350] Cf., al respecto, Heródoto, *Hist.* I 31.

[351] Son dos arquitectos legendarios, hijos de Ergino, rey de Orcómeno, constructores del templo de Apolo en Delfos. De ellos habla ya el *Himno Homérico a Apolo*, 296, que los llama «arquitectos gratos a la divinidad». Trofonio fue divinizado y se le rindió culto en una cueva de Beocia, desde la que daba oráculos.

48 cial el don de la adivinación. También sobre Sileno[352] se cuenta una historieta. Según está escrito, cuando fue capturado por Midas[353], le hizo el siguiente regalo por su liberación: él enseñó al rey que lo mejor con mucho para el ser humano es no haber nacido y, en segundo lugar, morir lo
115 antes posible. Una idea semejante expresó también Eurípides en el *Cresfonte:*

Estaría bien que nosotros nos reuniéramos en gran número
en la casa en donde ha visto la luz un niño, [*a llorar*
si pensamos en los variados males de la vida humana;
en cambio, a quien con la muerte ha puesto fin a sus duras
[*penas,*
sus amigos deberían darle sepultura con toda clase de ho-
[*nores y regocijos*[354].

Algo similar se encuentra en la *Consolación* de Crántor[355], donde él cuenta que un tal Elisio de Terina[356], profundamente dolido por la muerte de su hijo, se dirigió al lugar en

[352] Hijo de Pan, fue el educador de Dioniso niño y se convirtió en su fiel compañero. Heródoto, *Hist.* VIII 138, alude a esta leyenda y localiza la captura de Sileno en Macedonia.

[353] Se trata del mítico rey de Frigia, en Asia Menor, a quien Dioniso le concedió la prerrogativa de transformar en oro todo lo que tocaba, como recompensa por haberle devuelto a Sileno, que se había perdido.

[354] Eurípides, *Cresfonte TGF,* fr. 449. Esta tragedia euripidea perdida tenía como protagonista a Cresfonte, el héroe que había guiado a los Heraclidas a la conquista de Mesenia.

[355] Crántor de Solos (335-275), en Cilicia, fue un filósofo de la Academia Antigua, alumno de Jenócrates y amigo de Polemón. Escribió una obra titulada *Sobre el dolor,* dirigida a su amigo Hipocles, para consolarlo por la muerte de su hijo. Esta obra fue el modelo de las *Consolationes* romanas.

[356] Terina era una ciudad del *Bruttium,* comarca de la Italia antigua, al sur de la Calabria actual.

que se evoca a los espíritus[357] a preguntar cuál había sido la causa de una calamidad tan grande; en la tablilla que se le entregó había escritos estos tres versículos:

Los hombres andan errantes en la vida con pensamientos [ignorantes;
Eutínoo ha alcanzado la muerte por voluntad del destino.
Ése ha sido el mejor fin para él y para ti[358].

Valiéndose de estas y otras autoridades semejantes, los oradores[359] aseguran que los dioses inmortales han resuelto prácticamente la cuestión. Alcidamante[360], uno de los más reputados oradores antiguos, ha escrito incluso un elogio de la muerte[361], que consiste en una enumeración de los males humanos; a él le han faltado los argumentos que los filósofos saben ensamblar con mayor profundidad, pero no la exuberancia de la exposición. Las muertes ilustres afrontadas por amor a la patria, no sólo suelen ser consideradas gloriosas por los oradores, sino también felices. Ellos se remontan hasta Erecteo[362], cuyas hijas desearon también ardientemen- 116

[357] *Psychomantium* en el texto latino, calco del término griego *psychomanteîon*.

[358] O «morir así ha sido lo mejor para él y para ti», que es como traducen O. Gigon y A. E. Kirfel el original latino *sic fuit utilius finiri ipsique tibique*.

[359] Cf. *supra*, la nota 348.

[360] Alcidamante de Elea, que vivió en el siglo cuarto, fue alumno de Gorgias y ejerció en Atenas como profesor de retórica. Fue contemporáneo y rival del famoso rétor Isócrates.

[361] Temas paradójicos, como «el elogio de los ratones», o «el elogio de la muerte», se utilizaban como ejercicio práctico para evidenciar la habilidad oratoria en las escuelas de retórica helénicas.

[362] Erecteo es un mítico rey de Atenas, que, siguiendo las indicaciones del oráculo de Delfos, sacrificó a su hija Ctonia para salvar al Ática de la invasión de los Tracios y los Eleusinos conducidos por Eumolpo, hijo de

te la muerte por salvar la vida de sus conciudadanos; recuerdan a Codro[363], que se infiltró en medio de los enemigos vestido de esclavo, para evitar que se lo reconociera por su indumentaria real, porque el oráculo había declarado que, si el rey perdía la vida, Atenas sería la vencedora. No se pasa por alto el ejemplo de Meneceo[364], que, atendiendo igualmente a la respuesta de un oráculo, derramó su sangre por la patria. Ifigenia[365] manda que se la conduzca al sacrifico en Áulide, «para que con su sangre se evoque la sangre enemiga».
49 Luego se aducen ejemplos más recientes. Harmodio y Aristogitón[366] están siempre en sus labios y vivo el recuerdo del lacedemonio Leónidas y del tebano Epaminondas[367]. Los ejemplos nuestros los desconocen y sería un gran empeño enumerarlos: tan numerosos son los casos de aquellos que sabemos que han elegido una muerte gloriosa.

Neptuno. El sacrificio de Ctonia causó el suicidio de sus hermanas. Erecteo fue fulminado por un rayo de Júpiter por haber dado muerte a Eumolpo y posteriormente se le divinizó y se le dedicó el Erecteion, construido en el siglo V en la Acrópolis de Atenas.

363 Otro legendario rey de Atenas, que vivió en tiempos de la invasión doria. Para que los enemigos lo pudieran matar y salvar así a Atenas, como había pedido el oráculo, se infiltró entre los combatientes vestido como un esclavo.

364 Hijo de Creonte, rey de Tebas, que se inmoló para evitar que los famosos siete héroes que asediaban la ciudad la pudiesen tomar.

365 Ifigenia, hija de Agamenón, fue sacrificada por su padre para propiciar la continuación del viaje de la flota griega hacia Troya. Es el tema de la famosa tragedia de EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide*.

366 Los famosos tiranicidas que asesinaron a los hijos de Pisístrato, para liberar a Atenas de la tiranía.

367 Leónidas es el famoso héroe espartano que cayó combatiendo contra los persas, en el año 489, en el desfiladero de las Termópilas. Epaminondas es el héroe tebano que derrotó a los espartanos en Leuctra, en el año 371, y en Mantinea, en el año 362.

Aunque las cosas son así, es necesario, sin embargo, recurrir a una gran elocuencia y lanzar una proclama, como desde una tribuna, para que los hombres comiencen a desear la muerte, o, al menos, dejen de temerla. Porque si el día último no trae el aniquilamiento, sino un cambio de lugar, ¿qué puede haber más deseable? Si, por el contrario, él[368] nos aniquila y destruye por completo, ¿qué puede ser mejor que adormentarse en medio de las penalidades de la vida y así, con los ojos cerrados, dormirse en un sueño eterno? Si fuera así, Ennio se expresa mejor que Solón. Porque nuestro poeta dice: 117

Que nadie me honre con sus lágrimas, ni llore en mis funerales[369]

El famoso sabio, por el contrario, dice:

Que en mi muerte no falten las lágrimas: dejemos a los amigos
la tristeza, para que celebren los funerales con gemidos[370].

En cuanto a nosotros, si se produce algún acontecimiento que nos dé la impresión de que se trata de una indicación de la divinidad para que abandonemos la vida, obedezcamos alegres y agradecidos y pensemos que se nos libera de una prisión y se nos suelta de unas cadenas, o bien para regresar a la morada eterna y verdaderamente nuestra, o para vernos privados de toda sensación y afán; si, por el contrario, no se nos da indicación alguna, estemos, no obstante, en una disposición de ánimo que nos lleve a considerar afortunado aquel día que para los otros es horrible y no contemos entre 118

[368] Es decir, el día último.
[369] Cf., *supra*, I 34.
[370] SOLÓN, 22, 5-6 DIEHL.

los males nada que haya sido establecido o por los dioses inmortales, o por la naturaleza, madre de todos. Es evidente que nosotros no hemos sido engendrados ni creados de una forma casual y fortuita, sino que ciertamente ha habido una fuerza que ha velado por el género humano, que no ha engendrado ni nutrido un ser para que, después de haber soportado todas las penalidades, caiga en el mal eterno de la muerte. Considerémosla más bien como un puerto y un refugio que se nos ha preparado. ¡Ojalá pudiéramos entrar en él con las velas desplegadas[371]! Mas, si somos rechazados por vientos contrarios, tenemos, no obstante, que ser llevados allí un poco más tarde. ¿Pero lo que es inevitable para todos puede ser una desgracia para uno solo? He aquí el epílogo, para que no pienses que he omitido u olvidado algo.

—Te aseguro que no lo pienso, y este epílogo tuyo en realidad ha reforzado mi convicción.

—Estupendo, pero ahora rindamos un pequeño tributo a la salud[372]; ahora bien, mañana y todos los días que estemos en la villa de Túsculo ocupémonos de estas cuestiones y en particular de las que contribuyen al alivio de las aflicciones, los temores y los deseos[373], porque éste es el fruto más ubérrimo de toda la filosofía.

---

[371] Es decir, lo más rápido posible.

[372] Es decir, hagamos un descanso.

[373] O «las pasiones», pues de ambas maneras puede traducirse el término latino *cupiditatum*.

LIBRO II

En un pasaje de Ennio, Neoptólemo[1] dice que dedicarse 1 1
a la filosofía es para él una necesidad, pero con moderación, porque no le atrae una dedicación absoluta a la misma. Yo pienso, por el contrario, Bruto, que dedicarme a la filosofía es para mí una necesidad —¿en realidad qué actividad mejor podría desempeñar, especialmente ahora que me hallo sumido en la inactividad[2]?— pero no con moderación, como dijo Neoptólemo. De hecho, en el ámbito de la filosofía,

---

[1] ENNIO, *Scaen.* 376 VAHLEN. Neoptólemo era hijo de Aquiles y, después de la muerte de su padre, participó en la guerra de Troya. Mató al rey de Troya Príamo, que se había refugiado junto a un altar, en el asedio final de la ciudad. Como señala M. POHLENZ, en su nota *ad loc.* I, pág. 134, EURÍPIDES presentaba en su tragedia perdida *Antíope* un debate entre Zeto, hombre práctico y enemigo de la cultura, y su hermano Anfión, sobre el problema de la educación, debate que reaparece en el *Gorgias* platónico, en 484e, donde se nos dice que la filosofía es cosa de la educación juvenil, pero, si se practica más de lo adecuado, puede ser destructiva para el ser humano. Cf. también, al respecto, el pasaje de PLATÓN, *Hipias Mayor* 286b, donde leemos lo siguiente: «Cuando se tomó Troya, cuenta el relato que Neoptólemo le preguntó a Néstor cuáles son las actividades más nobles, que, en el caso de practicarlas, le acabarían convirtiendo en un joven del mayor prestigio».

[2] Es decir, «alejado como estoy de la lucha política».

quien no posee la mayoría de los conocimientos, por no decir todos, es difícil que tenga sólo unos pocos, porque esos pocos no pueden ser sino una selección de muchos y porque quien ha empezado a aprender unos pocos conocimientos no puede dejar de buscar los que le quedan con el mismo em-
2 peño[3]. Como quiera que sea, en una vida dedicada a la acción o, como en el caso de Neoptólemo, a la vida militar, unos pocos conceptos[4] son de suyo a menudo de mucha utilidad y producen unos frutos que, si no son tan abundantes como los que pueden recogerse[5] de un conocimiento completo de la filosofía, pueden contribuir, no obstante, en alguna medida, a liberarnos en ocasiones del deseo[6], de la aflicción, o del miedo; por ejemplo, la discusión que he mantenido recientemente en mi villa de Túsculo me parecía que había producido el efecto de un gran desprecio de la muerte, que es un elemento no baladí para liberar al alma del miedo. En realidad, quien teme lo que no se puede evitar no puede vivir en modo alguno con el ánimo tranquilo, mientras que quien no tiene miedo a la muerte, no sólo por el hecho de que morir es inevitable, sino también porque la muerte no tiene nada de aterrador, ése se procura una gran

---

[3] Brillante exposición de lo interrelacionadas que se hallan todas las cuestiones en el ámbito de la filosofía. Una buena prueba de ello es que las grandes escuelas filosóficas helenísticas (epicureísmo y estoicismo sobre todo) fundamentan sus concepciones éticas apoyándose en una teoría del conocimiento (llámese lógica o canónica) y en una concepción específica de la naturaleza.

[4] O nociones, o conocimimientos filosóficos. El texto latino se limita a decir *pauca*.

[5] Es evidente que aquí el infinitivo *percipi* está usado en su significación etimológica originaria de «recoger por completo».

[6] Cf., al respecto, libro I, nota 373.

protección[7] para la vida feliz. Yo sé bien que muchos sostendrán encarnizadamente lo contrario, pero yo no puedo evitarlo en modo alguno, a no ser que renuncie por completo a escribir. Es lo mismo que pasaba con los discursos públicos[8], que yo quería someter a la aprobación de la multitud (porque la oratoria es una capacidad que se ejerce delante del público y el objetivo que pretende alcanzar la elocuencia es la aprobación de los oyentes), pero también se encontraban algunos que no alababan sino lo que ellos confiaban poder imitar y proponían como modelo de la elocuencia lo que cada uno esperaba alcanzar por sí mismo y la riqueza de los pensamientos y de las palabras les abrumaba, decían que ellos preferían el ayuno y el hambre a la riqueza y la abundancia, de donde se había originado la escuela de los aticistas[9], que ni siquiera sabían en qué consistía quienes proclamaban seguirla; estos han acallado ya casi sus voces, 3

[7] *Magnum praesidium* en el texto latino. La metáfora, que los traductores reflejan en menor o mayor medida, no sólo es muy bella, sino que refleja a la perfección los ideales que la filosofía helenística persigue, entre los cuales está el de la autarquía o autosuficiencia. Tenga presente el lector que autarquía significa etimológicamente en griego «autoprotección».

[8] Aunque en el texto latino sólo aparece *orationes*, el contexto indica con claridad que Cicerón se refiere aquí a sus discursos públicos de acusación o defensa.

[9] O quizá mejor de los áticos. Cicerón distingue entre tres géneros de oratoria: la asiática o asiánica, que alcanzó su auge en el siglo II, se caracterizaba por un estilo rico y exuberante, lleno de artificios retóricos, cuyo principal representante en Roma fue Quinto Hortensio Hórtalo; la ática o aticista, que nació como reacción contra los excesos del asianismo, se inspiraba en los modelos de la retórica ática, sobre todo en Lisias, y era seguida en Roma por oradores jóvenes como Licinio Calvo y Junio Bruto, y, por último, la oratoria rodia, intermedia entre ambos extremos, uno de cuyos principales defensores fue Molón de Rodas, que fue maestro de Cicerón. Quien desee una información más exhaustiva puede leer la erudita nota *ad loc.* de M. Pohlenz I, pág. 135.

4 una vez que hasta el foro se ha reído de ellos. ¿Qué pensamos que va a suceder ahora que vemos que no podemos contar en absoluto con la ayuda del pueblo con que contábamos antes[10]? La filosofía se contenta de hecho con pocos jueces y huye expresamente de la multitud, que la ve con desconfianza y desagrado, de manera que, si alguien quisiera vituperarla en su conjunto, podría hacerlo con el apoyo popular o, si pretendiera atacar la escuela que yo sigo con preferencia[11], podría encontrar grandes aliados en las
2 demás escuelas filosóficas. A los detractores de la filosofía en su conjunto les he respondido en el *Hortensio*[12] y, respecto de lo que había que decir en defensa de la Academia, pienso que lo he expuesto con bastante precisión en los cuatro libros de los *Académicos*[13]; a pesar de ello, me hallo tan lejos de no querer que se escriba en mi contra, que incluso

---

[10] Con esta interrogativa retórica se refiere Cicerón al porvenir que le espera a su intento de popularizar el estudio de la filosofía en el mundo romano, sobre todo porque, al contrario de lo que sucedía en la oratoria, no se puede contar con el apoyo del pueblo, dado que el cultivo de la filosofía era muy minoritario.

[11] La Academia Nueva.

[12] El *Hortensio*, obra en forma de diálogo, era una exhortación al estudio de la filosofía, tras los pasos quizá del *Protréptico* aristotélico. Su título proviene del interlocutor principal de Cicerón en el diálogo, el gran orador asiánico Quinto Hortensio Hórtalo, que defendía la inutilidad del estudio de la filosofía. La obra se ha perdido, pero Nonio y otros gramáticos, así como SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III 4, 1, nos han conservado algunos fragmentos. San Agustín afirma que la lectura de esta obra de Cicerón cambió por completo el rumbo de su vida y de sus pensamientos.

[13] Los *Academica*, que tenían como tema central el problema del conocimiento, fueron escritos por CICERÓN en el año 45 y fueron objeto de una doble redacción: la primera, en dos libros, se tituló *Academica Priora* («Primeros Académicos»), la segunda, en cuatro libros, se denominó *Academica Posteriora* («Segundos Académicos»). Por desgracia sólo se nos han conservado el libro II de la primera redacción y el libro I de la segunda.

es lo que más deseo[14]. La filosofía no habría gozado de hecho en la misma Grecia de tanta consideración si las polémicas y las discrepancias de los más sabios no le hubieran infundido renovados bríos.

Por esta razón exhorto a todos los que pueden hacerlo a 5
arrancar a Grecia, que está ya en declive, la gloria también en este campo y transferirla a nuestra ciudad, del mismo modo que nuestros antepasados, con empeño y con celo, nos transfirieron todas las demás cosas que merecían su desvelo. Y no cabe la menor duda de que la gloria de la elocuencia, desde un origen humilde, ha alcanzado su punto culminante[15], de manera que ahora, como sucede por ley natural en casi todas las cosas, envejece y da la sensación de que, en breve espacio de tiempo, se reducirá a la nada, mientras que la filosofía en lengua latina está viendo la luz en estos tiempos[16] y yo estoy dispuesto a contribuir a ella y a soportar que se me refute y contradiga. Críticas estas que soportan con espíritu intolerante quienes, por así decirlo, están entregados y consagrados a principios fijos y establecidos y, constreñidos en virtud de esa necesidad, se ven obligados a defender por coherencia lo que normalmente no aprueban; yo, por el contrario, que sigo el principio de la probabilidad y no puedo ir más allá de lo que se me presenta como vero-

---

[14] Un seguidor de la Academia, que arranca, no lo olvidemos, de Sócrates, no sólo no podía rehuir el debate y la controversia, sino que lo deseaba vivamente. Además, como nos dice acto seguido, la filosofía sólo puede progresar y alimentarse con la polémica y la discrepancia.

[15] Como señala M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 136, el punto culminante de la oratoria se había alcanzado en Roma cuando Cicerón y Hortensio actuaban codo a codo y el declive comienza porque las condiciones vitales de la época de Julio César eran un obstáculo para el debate político.

[16] De dificultades para el debate político. Cf. la nota anterior.

símil, estoy preparado no sólo a refutar sin obstinación, sino también a ser refutado sin encolerizarme.

6 Y, si estos estudios se nos transfieren a nosotros, ni siquiera necesitaremos de las bibliotecas griegas, en las que se encuentra una cantidad infinita de libros, debida al gran número de sus escritores. Hay muchos que se dedican a repetir las mismas cosas, por lo que todo está atestado de libros. Esto nos sucederá también a nosotros, en el caso de que muchos confluyan[17] en estos estudios. Mas, si podemos, estimulemos a quienes, provistos de una instrucción liberal[18], unida a una elegancia expositiva, se dedican a la filosofía
3 7 siguiendo un método racional. Y digo esto porque hay una clase de personas, que gustan de llamarse filósofos[19], que son autores, según se dice, de muchos libros en latín, que yo en modo alguno desprecio, por el simple hecho de que nunca los he leído, pero, puesto que sus mismos autores declaran que ellos escriben sin precisión, sin orden, sin elegancia y ornato[20], renuncio a una lectura que no proporciona ningún deleite. Qué dicen y qué piensan los seguidores de esta escuela no lo ignora ni siquiera nadie de mediana instrucción. Por eso, dado que ni ellos mismos se preocupan por la forma de expresión, no comprendo por qué se les deba leer
8 fuera del círculo de quienes comparten esta doctrina. No cabe la menor duda de que a Platón, a los demás Socráticos, y

---

[17] *Confluxerint* en el texto latino. Hemos preferido mantener la metáfora, en lugar de desvirtuarla recurriendo al banal «se dediquen»

[18] Es decir, una cultura general propia de hombres libres, en contraposición con la incultura del esclavo.

[19] Clara invectiva contra los epicúreos romanos.

[20] M. Pohlenz en su nota *ad loc.* I, pág. 137, hace referencia, en relación con el estilo descuidado y torpe de los epicúreos, a Cicerón, *De fin.* III 40.

a quienes luego han sido sus seguidores[21], los lee todo el mundo, incluso quienes no aprueban sus doctrinas o no las siguen con entusiasmo, mientras que casi nadie, con excepción de sus discípulos, toma en sus manos a Epicuro y Metrodoro[22]; del mismo modo a estos autores latinos sólo los leen quienes piensan que exponen unas doctrinas verdaderas.Yo, por el contrario, soy de la opinión de que todo lo que se pone por escrito debe someterse a la lectura de todas las personas instruidas y, si nosotros mismos no podemos lograrlo, no somos menos conscientes por ello de que hay
que aspirar a conseguirlo. Por esa razón siempre ha sido de 9
mi agrado la costumbre de los peripatéticos y de la Academia de someter a discusión en todas las cuestiones el pro y el contra[23], no sólo porque de otra manera no es posible hallar qué hay de verosímil en cualquier cuestión, sino también porque éste es el mejor método de ejercitar la retórica. Aristóteles fue el primero que utilizó este método y luego sus sucesores. Pero en nuestra época Filón[24], a quien yo he oído con frecuencia, introdujo la costumbre de enseñar, en determinadas horas, los preceptos de los oradores y, en

[21] A saber, los académicos, los peripatéticos y los estoicos.

[22] Metrodoro de Lámpsaco fue el discípulo predilecto de Epicuro. Vivió aproximadamente entre los años 330-278. Cicerón, en *De fin.* II 92, lo llama «casi un segundo Epicuro» *(paene alter Epicurus).*

[23] Nueva profesión de fe ciceroniana a favor del método filosófico empleado en la Academia y el Perípato. Cf., al respecto, lo que nos dice el Arpinate en *De fin.* V 10.

[24] Filón de Larisa *(ca.* 168-80) fue un filósofo académico, que sucedió a Clitómaco en la dirección de la escuela y fue maestro de Antíoco. Durante la primera guerra mitridática fue a Roma y abrió una escuela de filosofía. Practicó un escepticismo moderado y ejerció una gran influencia sobre el pensamiento filosófico de Cicerón. Como se nos dice acto seguido en el texto, en su escuela se impartían enseñanzas de retórica y filosofía.

otras, los de los filósofos. Movido yo por mis amigos a seguir esta costumbre, he empleado de este modo, en mi villa de Túsculo, el tiempo de que disponía. Por consiguiente, después de haber dedicado la mañana a ejercicios de declamación, como había hecho el día anterior, por la tarde he descendido a la Academia[25]. La discusión que se ha desarrollado en ella no la expongo ahora en una forma narrativa, sino casi con las mismas palabras de la discusión que tuvo lugar.

4 10 Mientras nosotros paseábamos, pues, se inició la conversación, cuyo principio fue más o menos el siguiente:

—Es imposible decir cuánto deleite, por no decir más bien cuánta utilidad, me ha procurado tu exposición de ayer, porque, a pesar de que soy consciente de que nunca he tenido un apego excesivo por la vida, sin embargo, en ocasiones embargaba mi alma una sensación de miedo y dolor al pensar que un día dejaría de ver esta luz del día y perdería todas las ventajas de la vida. De una inquietud de esta naturaleza, créeme, me he liberado hasta el punto de pensar que no hay nada que me preocupe menos.

11 —No hay nada de extraño en ello; en realidad éste es el efecto que produce la filosofía: cura las almas, hace desaparecer las preocupaciones, libera de los deseos, disipa los temores. Pero esta fuerza suya no ejerce el mismo poder sobre todos. Su eficacia es grande cuando se encuentra con una naturaleza idónea[26]. No es sólo la fortuna la que ayuda a los

---

[25] Cicerón había mandado construir en su villa de Túsculo dos pórticos, adornados con estatuas y obras de arte, que recordaban las sedes de las escuelas filosóficas atenienses: el Liceo, en un lugar más elevado de la finca, y la Academia, en la parte más baja, de aquí el *descendimus* del texto latino.

[26] *Ad philosophiam percipiendam*, habría que sobreentender, como indica TH. W. DOUGAN, en su nota *ad loc.* I, pág. 170.

fuertes, como se dice en el antiguo proverbio, sino mucho más aún la razón, que mediante determinados preceptos refuerza, por así decir, la eficacia de la fortaleza. Es evidente que a ti la naturaleza te ha engendrado de índole excelsa y elevada, desdeñosa de las cosas humanas y por esa razón la conversación que hemos mantenido en contra de la muerte ha hecho presa fácil en tu ánimo fuerte. ¿Pero tú crees que estos mismos argumentos surten efecto, con excepción de unos pocos, en quienes los han ideado, en quienes han tratado sobre ellos y los han puesto por escrito? ¿Cuántos puedes encontrar, entre los filósofos, que tengan una conducta, un modo de pensar y de vivir que se atenga a lo que la razón postula? ¿Cuántos hay que consideren su enseñanza no una ostentación de su saber, sino una ley que rige su vida? ¿Cuántos hay que sean consecuentes consigo mismo y se atengan a sus propios principios? Se puede ver a algunos 12
con una frivolidad y jactancia tal que habría sido mucho mejor para ellos no haber aprendido nada, a otros ávidos de dinero, a algunos de gloria, a muchos esclavos de sus pasiones, de manera que se da una contradicción asombrosa entre sus palabras y su vida. Lo cual me parece sin duda la mayor desvergüenza. De la misma manera que, si habla con incorrección uno que se declara gramático, o si desentona en su canto quien pretende ser considerado un entendido en música, se comporta de un modo más desvergonzado porque falla precisamente en el campo en que se declara un experto, así también un filósofo que falla en su modo de vivir[27] es más desvergonzado porque resbala en la tarea[28] de la que

---

[27] O «en su conducta», que es como suele traducirse la expresión del texto latino *in vitae ratione*.

[28] *In officio* en el texto latino. En la traducción del término latino *officium* sigo a los traductores alemanes, que prefieren mantener, en sus versiones, el sentido originario etimológico del término *opi-ficium*, es decir,

pretende ser un maestro y porque, aunque se declara un experto en el arte de vivir, falla, sin embargo, en su vida.

—Si es como tú dices, ¿no hay que temer que tú estés adornando la filosofía con una gloria falsa? ¿Qué prueba mayor de su inutilidad que el hecho de que algunos filósofos perfectos[29] viven de un modo vergonzoso?

13 —En realidad eso no es una prueba, porque así como no todos los campos que se cultivan dan fruto, y lo que dice Accio es falso:

Las buenas simientes, aunque se echen en un terreno malo, no obstante, por su propia naturaleza, producen por sí mismas frutos esplendorosos[30],

del mismo modo no todas las almas cultivadas dan fruto. Y, para continuar con la misma comparación, del mismo modo que un campo, por fértil que sea, no puede dar frutos si no se lo cultiva, lo mismo le sucede al alma si no recibe enseñanza; de manera que un elemento sin el otro carece de fuerza. Ahora bien, el cultivo del alma es la filosofía; ella extirpa los vicios de raíz, prepara las almas para recibir las semillas, se las confía y, por decirlo así, siembra unas semillas que, cuando se han desarrollado, producen frutos ubérrimos. Sigamos, pues, como hemos empezado. Dime, por favor, sobre qué quieres que se trate.

«trabajo, tarea», y no lo vierten con el significado más técnico y filosófico de «deber». Creo que en su traducción ha sido determinante el brevísimo comentario de M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 140, que llama la atención sobre la etimología de la palabra.

[29] En el sentido de su formación y preparación, por supuesto, porque si el término latino *perfectos* tuviera aquí un sentido moral, no podría darse la incoherencia que Cicerón está poniendo aquí de relieve.

[30] Accio, *Atreo*, *TRF* 234 y sig.

—Considero que el dolor es el más grande de todos los 14 males.

—¿Mayor aún que la deshonra?

—No me atrevo a decirlo así sin más y me avergüenzo de que se me haya desalojado[31] tan pronto de mi opinión.

—Habría sido más vergonzoso que te hubieras encastillado[32] en la misma. ¿Qué indiginidad mayor puede existir que el hecho de que tú pienses que hay algo peor que la deshonra, la ignominia y la bajeza? Para huir de ellas, ¿qué dolor no se debe, no digo ya evitar, sino incluso buscar, sufrir y afrontar?

—También yo soy de esa opinión. Pero, aun admitiendo que el dolor no es el mayor mal, ciertamente es un mal.

—¿Ves en qué gran medida una breve admonición ha eliminado el terror que tú sentías por el dolor?

—Lo veo perfectamente. Pero yo deseo aún más. 15

—Ten la seguridad de que lo intentaré, mas la empresa es ardua y necesito que tu espíritu no me oponga ninguna resistencia.

—Podrás contar con ello. Como hice ayer, así también ahora seguiré el razonamiento doquiera me guíe.

—En primer lugar, pues, hablaré de la debilidad de mu- 6 chos filósofos que pertenecen a escuelas diferentes[33]. Entre ellos destaca, por su autoridad y antigüedad, el socrático

---

[31] *Deiectum* en el texto latino. M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 141, comenta que la imagen está tomada del esgrimista al que se le obliga a perder su posición.

[32] Traducimos así la forma verbal latina *permaneres* para continuar con la traducción metafórica anterior, aunque es evidente que Cicerón no usa aquí el verbo en sentido metafórico.

[33] *De variis disciplinis* en el texto latino. Los traductores alemanes no interpretan *disciplinis* en el sentido de «escuelas», como hacen la mayoría de los traductores, y vierten el texto así: «Hablaré de la debilidad de muchos filósofos y de sus diferentes doctrinas» (Trad. de A. E. Kirfel).

Aristipo[34], que no dudó en afirmar que el dolor es el mal mayor. A continuación, Epicuro se plegó de una manera bastante dócil a esta opinión carente de fuerza y afeminada[35]. Después de él, Jerónimo de Rodas dijo que el sumo bien consiste en la ausencia de dolor[36], tanto mal pensó que residía en el dolor. Los demás, con la excepción de Zenón[37], Aristón[38] y Pirrón[39], piensan poco más o menos lo mismo que tú: que el dolor es sin duda un mal, pero que hay otros
16 males peores. Por consiguiente, lo que la naturaleza misma y una especie de valentía noble[40] rechazan de inmediato,

---

[34] Se trata de Aristipo de Cirene, fundador de la denominada escuela cirenaica. Nació hacia el 435, fue durante cierto tiempo discípulo de Sócrates y postulaba que el sumo bien era el placer momentáneo, lo cual le diferencia en gran medida de la concepción epicúrea del placer, que busca alcanzar la buena condición, permanente y duradera, lo que llama Epicuro «el placer catastemático», del cuerpo y el alma. Cf., sobre su figura, Diógenes Laercio II 86.

[35] Lo cual conceptualmente es falso, como se desprende de la nota anterior.

[36] *Alypía* en griego. Jerónimo de Rodas fue un discípulo de Aristóteles, pero se desligó del Perípato y mantuvo una doctrina ecléctica de tendencia cirenaico-epicúrea. Para él el objetivo vital consiste en conseguir la ausencia de dolor y de turbación *(alypía* y *aochlēsía* en griego).

[37] Cf. sobre Zenón, libro I, nota 65.

[38] Aristón de Quíos *(ca.* 340-210) fue discípulo del estoico Zenón. Su interpretación demasiado rígida de la doctrina de su maestro le llevó a afirmar que el sumo bien consiste en la indiferencia absoluta *(adiaphoría* en griego), por lo que no existe diferencia alguna entre la virtud y el vicio.

[39] Pirrón de Elis *(ca.* 360-275) fue el fundador del escepticismo. Acompañó a Alejandro Magno en su expedición a la India, donde debió de recibir la influencia del ascetismo oriental. Postula la imposibilidad de llegar al conocimiento de la realidad, de aquí que el filósofo debería suspender su juicio sobre cualquier tema. Como consecuencia de ello, predicaba la actitud vital de la *apátheia,* o la insensibilidad ante todo lo que no depende de nosotros.

[40] *Quaedam generosa virtus* en el texto latino, expresión, por cierto, nada fácil de interpretar y traducir.

impidiéndote decir, por ejemplo, que el dolor es el mayor mal y que te hace desistir de tu opinión cuando se le opone la deshonra, es un pensamiento al que la filosofía, maestra de la vida, se atiene desde hace siglos. A quien está convencido de que el dolor es el mal mayor, ¿qué deber, qué reputación, qué honor serán de tanto valor que quiera alcanzarlos a costa del dolor físico? Más aún, ¿qué ignominia, qué oprobio no soportará con tal de evitar el dolor, si ha llegado a la determinación de que es el mayor mal? ¿Quién no se sentirá desgraciado, además, no sólo en el momento en que se halle agobiado por los dolores más intensos, si en ellos consiste el mal mayor, sino también cuando sepa que ello le puede suceder? ¿Y quién hay a quien no le pueda suceder? La consecuencia de ello es que nadie puede ser en absoluto
feliz. Metrodoro[41] considera completamente feliz a quien 17
posee una buena constitución física y tiene la certeza de que
siempre será así. ¿Pero quién hay que pueda tener una certe- 7
za semejante? En cuanto a Epicuro, se expresa de una manera que a mí me da la impresión de que quiere provocar la risa. Hay un pasaje[42] en el que afirma que, si se quema o tortura a un sabio —tú esperas quizá que diga: «lo sufrirá, lo soportará, no sucumbirá»; eso sería un gran elogio, por Hércules, y digno del mismo Hércules[43] por el que he jurado—, pero a Epicuro, hombre áspero y duro, esto no le es suficiente. Si estuviera dentro del toro de Fálaris[44], el sabio dirá:

---

41 Cf., sobre Metrodoro, la nota 12 *supra*.

42 Recogido en Diógenes Laercio, X 118-601 Usener.

43 Hércules era en la Antigüedad el paradigma del héroe sufridor, de aquí que los cínicos lo adoptaran como una especie de divisa de su modo de vida.

44 Fálaris fue un tirano de Agrigento que vivió en el siglo vi. Mandó que le construyeran una máquina de tortura que tenía la forma de un toro de bronce, en cuyo interior mandaba quemar vivas a sus víctimas.

«!Qué gran placer, cuán indiferente me es este tormento!» ¿Un gran placer, dices? ¿Es demasiado poco decir «no amargo»? Ni siquiera quienes[45] niegan que el dolor es un mal llegan a decir que para alguien es un placer ser torturado; dicen que es algo cruel, penoso, odioso y contrario a la naturaleza, pero desde luego no es un mal. Epicuro, que dice que el dolor es el único mal y el mayor de todos los males,
18 opina que el sabio dirá que es placentero. Yo no te pido que apliques al dolor los mismos calificativos que al placer aplica Epicuro, hombre como tú sabes muy dado al placer. Admitamos que él, en el toro de Fálaris, hubiera dicho las mismas palabras que si estuviese en su lecho; yo no atribuyo a la sabiduría una fuerza tan grande contra el dolor. Si él sabe resistirlo con fortaleza, ya cumple con su deber, pero no le pido que encima se alegre, porque el dolor es indudable-
19 mente una experiencia[46] triste, áspera, amarga y contraria a la naturaleza, difícil de soportar y de tolerar[47]. Mira a Filoctetes[48], a quien hay que perdonarle que se lamente, porque él había visto a Hércules en persona gritar en el monte Eta por la violencia de sus dolores. Ningún consuelo le procuraban a Filoctetes las flechas que había recibido de Hércules, cuando

---

[45] Como los estoicos.

[46] El texto latino se limita a decir *res*. En la traducción de *res* por «experiencia» sigo a L. Zuccoli Clerici.

[47] Con razón para Epicuro la *aponía,* ausencia de dolor y sufrimiento, era un requisito indispensable del placer.

[48] Filoctetes es un héroe tesalio, a quien, Heracles, moribundo, le había regalado el arco y las flechas impregnadas de la sangre de la Hidra de Lerna, por haberle prestado ayuda mientras le estaba devorando el veneno y haberle encendido la pira funeraria sobre el monte Eta. Filoctetes acompañó al ejército aqueo en su expedición contra Troya, pero fue abandonado por sus compañeros en la isla de Lemnos, al haberle provocado la mordedura de una serpiente una herida que exhalaba un hedor insoportable.

impregnadas de veneno por la mordedura de la víbora,
las venas de las vísceras provocan sufrimientos atroces.

Por ello grita pidiendo ayuda, deseando morir:

¡Ay! ¿quién me precipitará a las saladas olas
desde la cima de la roca?
Ahora, ahora me consumo, me destruye la vida
la violencia de la herida, la quemazón de la úlcera[49].

Parece difícil decir que quien se ve obligado a gritar de ese modo no se encuentra en una desgracia, y grande en verdad.

Pero veamos al mismo Hércules, que se hallaba destro- 8 20
zado por el dolor en el momento en que precisamente con la muerte pretendía la inmortalidad. ¡Qué lamentos profiere en las *Traquinias* de Sófocles[50]. Cuando Deyanira le había obligado a ponerse la túnica teñida con la sangre del Centauro y ella se le había adherido a sus carnes, él dice[51]:

¡Oh penalidades innumerables para ser contadas y duras de [*soportar*[52],
que, apuradas en mi cuerpo y en mi alma, he sobrellevado!

---

[49] Estos dos pasajes son de ACCIO, *Filoctetes, TRF* 552 y sig., y 562-565.

[50] *Traquinias* es el título de una de las siete tragedias conservadas de SÓFOCLES. Trata de la suerte desventurada de Deyanira, esposa de Heracles. El centauro Neso se había enamorado de ella y había intentado raptarla, pero Heracles lo hirió con una flecha. El centauro, antes de morir, había regalado a Deyanira una túnica impregnada de su sangre, haciéndole creer que era un talismán que podía garantizar el amor de Heracles. Cuando Deyanira se enteró de que su esposo se había enamorado de la joven Yole, obligó al héroe a ponerse la túnica, que causó la muerte de Heracles en medio de tormentos horribles.

[51] Traducción libre de Cicerón de los versos 1046-1102 de las *Traquinias* de Sófocles.

[52] Heracles alude aquí a los duros trabajos que ha tenido que soportar durante toda su vida.

Ni la cólera implacable de Juno[53],
ni el ruin Euristeo[54] *me infligieron tanto mal*
cuanto la insensata hija de Eneo[55] *me causó ella sola.*
Ella me ha enredado a mí, sin percatarme de ello, en un [vestido de Furias
que, adhiriéndose a mi costado, a mordiscos me desgarra [las vísceras
y, oprimiéndolos con todas sus fuerzas, me quita la respira- [ción de los pulmones.
Ya ha absorbido toda mi sangre empalidecida.
Así, mi cuerpo, consumido por este azote horrible, se ha de- [secado;
yo mismo perezco en los lazos de este tejido mortal[56].
Ni una mano enemiga, ni la mole de los Gigantes[57],
nacida de la tierra, ni con su ataque biforme[58]
el Centauro ha infligido estos golpes a mi cuerpo,
ni la fuerza de los griegos, ni la ferocidad de los bárbaros,
ni pueblo salvaje relegado en los confines del mundo,

---

[53] La diosa Juno perseguía a Heracles por celos, porque el héroe había nacido de los amores adúlteros de Júpiter y Alcmena.

[54] Euristeo, hijo de Esténelo, es el rey que impuso a Heracles la realización de los doce famosos trabajos.

[55] Deyanira era hija de Eneo, rey de Etolia.

[56] *Peste textili* en el original latino, cuya traducción literal sería «destrucción entretejida». Clara alusión al vestido que le había regalado su esposa Deyanira.

[57] Alusión a la batalla que sostuvieron Júpiter y los demás dioses del Olimpo contra los Gigantes, que, desde los campos Flegreos, se habían atrevido a asaltar el cielo. Heracles ayudó a los Olímpicos a aniquilar a los Gigantes.

[58] Hipálage por «ni el Centauro biforme con su ataque». Sobre el Centauro Neso cf.la nota 50 *supra*.

que yo he recorrido para liberarlo de toda suerte de ferocidad[59]*,*
sino que yo, esposo de una mujer, perezco por mano de mujer.
¡Hijo mío[60]*! Demuestra a tu padre que eres merecedor de este nombre*[61]*,* 9
que no prevalezca el amor que sientes por tu madre ahora que yo muero.
Tráemela aquí a la rastra, a mi presencia, con tus manos piadosas[62]*;*
ahora veré si me prefieres a mí o a ella.
¡Vamos, atrévete, hijo! ¡Llora las torturas[63] *de tu padre!* 21
¡Ten compasión! Los pueblos lamentarán mis desgracias.
¡Ay de mí, que deje escapar de mi boca lamentos de muchacha
yo, a quien nadie ha visto llorar por mal alguno!
Afeminado, mi valor muere abatido.
¡Acércate, hijo mío, mantente junto a mí, mira el cuerpo de tu padre
que inspira compasión, destripado y destrozado[64]*!*

---

[59] Porque en su continuo e ininterrumpido peregrinar Heracles ha liberado a los hombres de la ferocidad y brutalidad, tanto de seres humanos como de animales salvajes.

[60] Hércules se dirige a Hilo, el hijo que tuvo con Deyanira.

[61] Es decir, demuestra a tu padre que tienes todo el derecho de «usar (*usurpare* en el texto latino) ese nombre». La mayoría de los traductores ofrecen versiones más o menos semejantes. «Justifica este nombre que te da tu padre» (J. Humbert). «Demuestra la verdad de este nombre al padre» (L. Zuccoli Clerici). «Permite que tu padre te dé ese nombre con razón» (O. Gigon). La traducción de A. E. Kirfel, y ya es raro, es, a mi entender, demasiado libre en la interpretación del dativo *patri:* «Hazte realmente merecedor de este nombre por amor a tu padre».

[62] Es decir, con unas manos que cumplen con el deber filial de la *pietas* latina.

[63] Yo no veo tan claro, como M. Pohlenz en su nota *ad loc.* I, pág. 147, que *pestibus* sea aquí un mero plural poético.

[64] No sigo aquí la lección de M. Pohlenz *lacerati corporis,* sino que mantengo el *laceratum* de la mayoría de los manuscritos.

¡Mirad todos, y tú, engendrador[65] *de los celestes,*
lanza sobre mí, te lo pido, la fuerza resplandeciente de tu
[rayo!
Ahora, ahora me torturan los paroxismos angustiosos de los
[dolores.
Ahora serpentea el ardor[66]. *¡Oh manos antes victoriosas,*
22 *Oh pecho, oh espaldas, oh brazos musculosos*[67]*!*
¿Bajo vuestra presión una vez el león de Nemea[68],
rechinando con fuerza sus dientes, exhaló el último aliento?
¿Fue esta la mano que, después de matar a la serpiente,
pacificó la laguna de Lerna[69]*? ¿Fue ella la que abatió a la*
[horda biforme[70]*?*
¿Fue ella la que derribó a la bestia que devastaba el Eri-
[manto[71]*?*
¿Fue ella la que, después de haberlo arrancado de la tene-
[brosa región del Tártaro,

---

[65] Es decir, padre. Pero el texto latino dice literalmente «engendrador», *sator*.

[66] Bella imagen ciceroniana, en la que expresa que el calor de las quemaduras que le produce el vestido se mueve como una serpiente por todo su cuerpo.

[67] *O lacertorum tori* en el texto latino, cuya traducción literal sería: «oh, abultamientos de los músculos, de los bíceps».

[68] Se enumeran a continuación una serie de trabajos famosos del héroe. El león de Nemea era una bestia invencible que devastaba los campos de los alrededores de Nemea, en la Argólide.

[69] La laguna de Lerna, al sur de Argos, se hallaba infectada por la hidra de Lerna, una serpiente espantosa con muchas cabezas que, aunque se las cortara, volvían a crecer, con la excepción de una que le confería la inmortalidad. Heracles las quemó todas y la que se consideraba inmortal, después de cortarla, la enterró bajo una roca enorme.

[70] Es decir, a los Centauros, que eran, mitad hombres, mitad caballos.

[71] Se refiere al monstruoso jabalí que vivía en el monte Erimanto y que devastaba la Arcadia. Heracles lo obligó a salir de su cubil, lo empujó hasta la espesa nieve que cubría el país y, después de agotarlo, lo capturó, se lo cargó sobre sus espaldas y regresó a Micenas.

condujo fuera al perro de tres cabezas nacido de la Hidra[72]?
¿Fue ella la que mató al dragón de espiras que se multipli-
[caban,
que protegía con su mirada el árbol de los frutos de oro[73]?
Muchas otras empresas ha afrontado mi mano victoriosa
y nunca nadie ha podido obtener despojos a costa de mi fama.

¿Podemos despreciar nosotros el *dolor* cuando vemos que el mismo Heracles es incapaz de dominar el suyo?

Hagamos venir a Esquilo, no sólo un poeta, sino tam- 10 23
bién un Pitagórico[74], pues esa es la idea que se nos ha transmitido. ¡Cómo soporta, en su tragedia, Prometeo el dolor que él sufre por el hurto de Lemnos! [75].

---

[72] Se trata del famoso Can Cerbero, hijo de Tifón y de la Hidra, el monstruo de tres cabezas que custodiaba la entrada a los Infiernos. Heracles consiguió encadenarlo y llevarlo a la tierra para mostrárselo a Euristeo, quien se aterrorizó ante su presencia, por lo que el héroe se lo devolvió a su amo, Hades.

[73] Se alude aquí al famoso trabajo de las manzanas de oro de las Hespérides, que la Tierra había regalado a Juno como presente nupcial. La diosa las plantó en su jardín cercano al monte Atlas, pero como las diosas del lugar tenían por costumbre saquear el jardín, Juno las puso bajo la custodia vigilante de un dragón de cien cabezas y de las ninfas del atardecer, las Hespérides. Heracles, después de un viaje azaroso, mató al monstruo, se apoderó de las manzanas y se las llevó a Euristeo.

[74] Esquilo (525-456), el primer gran poeta trágico griego, recibió el nombre de Pitagórico porque sus contemporáneos veían quizá que existía una cierta afinidad entre los temas ético-religiosos que planteaba en sus tragedias y la doctrina pitagórica, con la que se pudo familiarizar durante su estancia en la corte de Gerón de Siracusa. No obstante, éste es el único testimonio que poseemos al respecto.

[75] El titán Prometeo, hijo de Jápeto, robó el fuego de un volcán de la isla de Lemnos y se lo regaló a los hombres. Zeus lo castigó por ello, encadenándolo a una roca del Cáucaso, donde un águila le roía el hígado, que le volvía a crecer todos los días. Este mito inspiró a ESQUILO su *Prometeo encadenado,* la única obra que se conserva de su trilogía dedicada al

Desde donde, se dice, el fuego se les distribuyó a escondi-
mortales; el astuto Prometeo [*das a los*
lo robó con engaño y pagó el castigo a Júpiter supremo
por voluntad del destino[76].

He aquí las palabras[77] que dice, cuando, clavado a la roca del Cáucaso, va pagando su castigo:

Estirpe de los Titanes[78], *hermana de mi sangre,*
engendrada del Cielo, miradme ligado y encadenado
a las ásperas rocas , como nave que, en el fragor horrísono
[*del mar,*
los marineros, por temor a la noche, anclan temblorosos.
Así me ha clavado Júpiter Saturnio,
Y el numen de Júpiter se ha servido de las manos de Mulci-
[*bero*[79].
Fue él quien, implantándome estos clavos con pericia cruel,
me quebró los miembros, y yo, desgraciado de mí, traspasado
por una habilidad semejante, habito esta roca de las Furias.
24 *Por si fuera poco, cada tercer día fatal*[80],
lacerándome con sus uñas ganchudas en su funesto vuelo,

---

tema, y una de las siete tragedias que se nos han conservado del poeta trágico.

[76] Accio, *Filoctetes, TRF* 533-536.

[77] Estas palabras son, según unos, la traducción ciceroniana de un pasaje del *Prometeo encadenado* de Esquilo, según otros, son del mismo Accio.

[78] Prometeo se dirige a los Titanes, que forman el coro de la tragedia. Los Titanes son según la mitología hijos del Cielo y de la Tierra y, por lo tanto, son parientes de Prometeo, ya que su padre, Japeto, es un Titán.

[79] Epíteto de Vulcano, que está emparentado etimológicamente con el verbo *mulcere,* «ablandar, fundir», ya que Vulcano es el dios que funde el hierro.

[80] En el sentido etimológico de «asignado por el hado».

la servidora de Júpiter[81] *me desgarra en un feroz banquete.*
Luego, una vez harta y saciada de mi hígado graso,
profiere un espantoso grito y elevando su vuelo
con las plumas de su cola limpia mi sangre.
Pero, cuando el hígado roído hinchándose se renueva,
vuelve de nuevo ávida a su repugnante festín.
De esta manera nutro a esta guardiana de mi doloroso tor-
[mento,
que, a mí vivo, me ultraja con su suplicio perenne.
De hecho, como véis, constreñido por las cadenas de Júpiter,
No consigo alejar de mi pecho al ave siniestra.
De esta manera yo, viudo de mí mismo[82]*, sufro esta angus-*
[tiosa destrucción,
buscando en el deseo de la muerte el fin de mi desgracia.
Mas, por voluntad de Júpiter, estoy muy alejado de la muerte.
Y esta destrucción antigua, que se ha ido acumulando en el
[transcurso de siglos horribles,
productora de sufrimiento, se ha clavado en mi cuerpo,
del cual, licuadas por el ardor del sol,
caen gotas, que bañan sin cesar las rocas del Cáucaso.

Me parece muy difícil sostener, por lo tanto, que quien se halla en una situación semejante no es infeliz, y, si lo llamamos infeliz, ciertamente el dolor es un mal.

—Es cierto que hasta ahora no haces más que defender 11 26
mi causa, pero esto lo comprobaré más tarde. Mientras tanto, ¿de dónde son estos versos? No los conozco.

—Te lo diré, por Hércules, haces bien en preguntármelo. ¿No ves que tengo abundancia de tiempo libre?

—¿Qué es lo que quieres decir?

---

[81] Es decir, el águila que envía Júpiter para castigar a Prometeo.

[82] Es decir, sin poder prestarme ayuda o defenderme a mí mismo.

—Creo que, cuando estuviste en Atenas, asististe a menudo a las conferencias de los filósofos.

—Sí, y de muy buen grado.

—Entonces advertirías que, aunque en ese tiempo ninguno era muy elocuente, ellos insertaban, no obstante, versos en sus discursos.

—Sí, el estoico Dionisio[83] lo hacía con mucha frecuencia.

—Es verdad. Pero como si estuviese dictando, sin criterio de selección ni elegancia; Filón[84], por el contrario, mantenía el ritmo adecuado, seleccionaba los poemas y los intercalaba en el lugar justo. Por esa razón, una vez que me he empezado a aficionar a este tipo de declamación senil, por así decirlo[85], recurro con verdadera pasión a nuestros poetas, pero, donde ellos me han fallado, he traducido muchos textos de los griegos, para que la prosa latina no careciera de algún ornamento en una discusión de esta naturaleza.

27 ¿Pero ves el mal que hacen los poetas? Nos presentan a los hombres más valientes lamentándose, debilitan nuestras almas y a la postre son de un encanto tal que no sólo se leen, sino que se aprenden de memoria. Así, cuando a una educación familiar mala y a una vida cómoda[86] y delicada se le añaden también los poetas, se eliminan todas las nervaduras[87] de la virtud. Con razón, pues, los excluye Platón[88] de

[83] No se sabe con seguridad de quién se trata. No es ni Dionisio de Heraclea, de quien se habla en 25, 60 *infra,* ni tampoco Dionisio Magnes, al que se cita en *Bruto* 91, 316.

[84] Cf., sobre este personaje, la nota 30 *supra.*

[85] Cf., al respecto, I 4 7.

[86] *Umbratilem* en el texto latino, es decir, sin el contacto con el ejercicio físico que se suele hacer a plena luz y a pleno sol.

[87] O «tendones». Bella metáfora con la que se hace referencia a los resortes que pueden impulsar a la práctica de la virtud y la excelencia. Cf. también, sobre esta imagen, PLATÓN. *Rep.* 411 b, donde se nos dice que entregarse con exceso a la música puede «cortar los tendones del alma».

ese estado ideal que él imaginó, cuando él indagaba sobre las costumbres mejores y sobre la mejor forma de gobierno. Nosotros, por el contrario, que hemos recibido, como es bien sabido, la cultura de Grecia, leemos y aprendemos de memoria estos pasajes desde niños y consideramos una instrucción y enseñanza semejantes propia de hombres libres[89].

¿Pero por qué nos irritamos con los poetas? Ha habido 12 28
maestros de virtud, filósofos, que afirman que el dolor es el mayor mal. Por el contrario tú, que eres un muchacho, a pesar de decir hace poco que compartías esa opinión, cuando yo te pregunté si era un mal mayor aún que el deshonor, ante esta sola palabra cambiaste de opinión. Pregúntale esto mismo a Epicuro: responderá que un dolor moderado es un mal mayor que el deshonor mayor[90], porque en el deshonor en sí no hay mal alguno, si de él no se derivan dolores. ¿Cuál es el dolor que le acucia a Epicuro cuando dice que el mal supremo es el dolor[91]? Creo que en un filósofo no cabe una desvergüenza mayor que esta. Por ello ya me has hecho una concesión suficiente al responder que tú consideras el deshonor un mal mayor que el dolor. Si te atienes de hecho a este principio, comprenderás cuánto se deba resistir al dolor. La cuestión no reside tanto en preguntarse si el dolor es un mal, cuanto en dotar de firmeza al alma para soportar el dolor.

---

[88] En *Rep.* 398 a.

[89] Resuenan aquí los ecos de una vieja polémica sobre el grado en que los romanos deben asimilar la cultura griega, cuestión interesantísima en la que evidentemente aquí no podemos profundizar.

[90] Este pasaje ciceroniano lo recoge Usener como fragmento 550 de su *Epicurea*, lo cual no quiere decir que Epicuro dijera algo semejante.

[91] Que se deriva de la no satisfacción de las necesidades naturales corporales y el que proviene de la turbación del espíritu, por supuesto. Pero la interrogativa retórica de Cicerón es simplemente polémica.

29 Los estoicos recurren a pequeños silogismos[92] para demostrar que el dolor no es un mal, como si la dificultad fuera meramente verbal y no de contenido. ¿Por qué me engañas, Zenón? Cuando tú niegas por completo que lo que a mí me parece horrible sea un mal, me siento atraído y deseo saber cómo es posible que lo que yo considero el colmo de la infelicidad no sea ni siquiera un mal. «No hay mal alguno», dice él, «excepto la vergüenza y el vicio». Y dale con tus tonterías, pero no eliminas lo que me angustiaba. Sé que el dolor no es una maldad moral; no me lo enseñes más: enséñame más bien que no hay ninguna diferencia[93] entre sufrir dolor y no sufrirlo. «No hay ninguna diferencia», dice, «para el hecho de vivir una vida feliz, que consiste exclusivamente en la virtud, pero, no obstante, debe ser rechazado». ¿Por qué? «Es áspero, contrario a la naturaleza, difícil
13 30 de soportar, penoso, duro». Menuda verborrea es decir de tantas maneras lo que todos, con una sola palabra, llamamos mal. Tú me estás dando una definición, pero no me quitas el dolor, cuando dices que es áspero, contrario a la naturaleza, que apenas puede soportarse y tolerarse; y no es que estés diciendo una mentira, pero tú no debías haber sucumbido ante los hechos después de semejante jactancia verbal. «Desde el momento en que no hay otro bien que el bien moral ni

[92] *Ratiunculae* en el texto latino. El diminutivo expresa no sólo que las argumentaciones son breves, sino también que son bastante simples y meros juegos de palabras. Como señala J. E. King, en su nota *ad loc.*, pág. 176, se trataba de silogismos del tipo de: «Lo que es un mal perjudica, lo que perjudica te hace peor, el dolor no te hace peor, luego el dolor no es un mal». Cf. también, al respecto, Cicerón, *De fin.* IV 7.

[93] Es decir, que el dolor es un *adiáphoron,* un indiferente, que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad, como diría un estoico como Zenón, por ejemplo. Cf., sobre ello, la nota *ad loc.* de M. Pohlenz I, pág. 153.

otro mal que el mal moral[94]...», pero esto es un mero deseo, no una prueba. Mejor y más verdadero es afirmar que todo lo que la naturaleza rechaza es un mal y que lo que ella acepta es un bien[95]. Asentado esto y eliminada la controversia verbal, brillará con luz propia tanto aquel principio al que los estoicos se atienen con razón y que nosotros llamamos moralidad[96], justicia, decoro, lo que a veces nosotros abarcamos con el nombre genérico de virtud, que todas las demás cosas que se consideran bienes del cuerpo y de la fortuna nos parecerán insignificantes y mezquinas, por lo que ningún mal, ni todos lo males, aunque se les pudiera reunir en un solo lugar, serían comparables con el mal de la vergüenza[97].

Por ello, si, como has admitido al principio[98], la ver- 31
güenza es peor que el dolor, es indudable que el dolor no es nada. De hecho, mientras tú consideres deshonroso e indigno de un hombre gemir, gritar, lamentarse, abatirse y debilitarse por el dolor, mientras te acompañen la moralidad, la dignidad y el decoro y tú seas capaz de dominarte con tu mirada puesta en ellos, el dolor cederá sin ninguna duda ante la virtud y languidecerá por la determinación del alma. En efecto, o no existe la virtud o todo dolor es despreciable.

---

[94] Se recogen los términos latinos *honestum* y *turpe* por «bien moral» y «mal moral» respectivamente. Son palabras muy difíciles de traducir y argumentar en una nota el sentido profundo de ambos términos y los pros y los contras de las traducciones alternativas nos llevaría muy lejos. Baste con señalar que los términos latinos reproducen los equivalentes griegos de *tò kalón* y *tò aischrón,* que al traductor helenista le plantean exactamente las mismas dificultades.

[95] Que es la doctrina de los académicos antiguos y los peripatéticos y la que seguiría también el filósofo estoico Panecio.

[96] *Honestum* en el texto latino. Cf. la nota 94.

[97] O el deshonor, o la bajeza moral, *turpitudinis* en el texto latino.

[98] En el parágrafo 14 *supra.*

¿Admites que la prudencia[99] existe, sin la cual ni siquiera puede concebirse ninguna otra virtud? ¿Va a consentir ella entonces que hagas algo que no te reporta ventaja alguna[100] y que te afanes en vano? ¿Permitirá la templanza que hagas algo sin medida[101]? ¿Podrá la justicia ser honrada por un hombre que, por la fuerza del dolor, desvela los secretos, traiciona a sus compañeros y abandona muchas de sus obli-
32 gaciones[102]? Más aún, ¿de qué modo responderás[103] a la fortaleza y sus compañeras: la grandeza de ánimo, la capacidad de sufrimiento[104] y el desprecio de las cosas humanas? ¿Cuando estás afligido, abatido y gimiendo con voz deplorable, vas a oír: ¡Qué hombre fuerte!? Si estás en un estado semejante, nadie dirá siquiera que eres un hombre. Una de dos: o se renuncia a la fortaleza, o se entierra el dolor.

---

[99] Cicerón plantea aquí el tema, de raigambre socrático-platónica, de la reducción de todas las virtudes o perfecciones morales a la virtud que en el fondo las engloba a todas, la *prudentia* de los latinos y la *phrónēsis* de los griegos, a la que Aristóteles dedicó una parte importante del libro VI de la *Ética Nicomáquea*. A continuación, mediante una guirnalda de interrogativas retóricas, habla de las otras tres virtudes denominadas cardinales, cuando en la cultura occidental tenía algún sentido hablar de estas cosas y de las que se ocupa Platón, en la *Rep.* IV 427 y sigs. Me refiero a la *sōphrosýnē* o *temperantia*, la *dikaiosýnē* o *iustitia* y la *andreía* o *fortitudo*. San Ambrosio, en *De sacram.* III 2, fue el primero que las denominó «cardinales».

[100] Como lamentarte fuera de toda medida, por ejemplo.

[101] O, quizá, mejor «que escape a tu control o dominio», que es como traduce, por ejemplo, A. E. Kirfel el término latino *inmoderate*.

[102] O deberes para con los demás. *Officia* en el texto latino.

[103] A las exigencias, habría que sobreentender.

[104] O el aguante, *patientiae* en latín. Por motivos más que evidentes, la traducción del término latino *patientia* por «paciencia» es, a nuestro entender, muy inapropiado.

¿No sabes que, si pierdes uno de tus vasos corintios[105], tú puedes conservar en buen uso el resto de la vajilla, mientras que si pierdes una sola virtud —aunque la virtud no puede perderse[106]—, basta con admitir que no tienes una, para que no tengas ninguna[107]? ¿Puedes tú considerar un hombre fuerte, de grandeza de ánimo, con capacidad de sufrimiento, despreciador de las cosas humanas al famoso Filoctetes, o...? En realidad prefiero no citarte a ti como ejemplo, pero no puede decirse que sea fuerte quien yace 14 33

bajo un techo húmedo,
que, con los gritos, los lamentos, los gemidos y los alaridos
resonando, mudo[108] *devuelve el eco de las voces lastime-*
[*ras*[109].

Yo no niego que el dolor sea dolor —¿por qué se necesitaría la fortaleza, de no ser así?—, pero digo que puede vencerse con la capacidad de sufrimiento[110], si es que en realidad ella existe; pero, si no existe, ¿por qué realzamos la filosofía o nos gloriamos de su nombre[111]? El dolor te punza, o cierta-

[105] Muy difundidos y apreciados en Roma después de que Lucio Mumio conquistara Corinto el año 146. Cf., al respecto, PLINIO, *Hist. nat.* XXXIV, 2.

[106] Que la virtud no puede perderse, es decir, es *anapóblētos,* para decirlo en griego, es uno de los lugares comunes de la ética estoica. Cf., en relación con esto, CLEANTES, en *SVF* I, fr. 568.

[107] Otro lugar común de la ética estoica. Cf., sobre ello, el principio de la nota 111 *supra,* y DIÓGENES LAERCIO, VII 125, donde la mejor fuente de las escuelas helenísticas nos dice que todas las virtudes se corresponden entre sí y que quien tiene una las tiene todas.

[108] Referido al techo, que en realidad está mudo y se limita a recoger el eco de los lamentos de Filoctetes.

[109] ACCIO, *Filoctetes, TRF* 549-551.

[110] Cf. la nota 104 *supra.*

[111] Si la filosofía enseña a soportar el dolor, ¿a qué viene meterse tanto con Epicuro?

mente te socava; si estás indefenso[112], ofrécele tu cuello[113]; si, por el contrario, estás protegido por las armas de Vulcano[114], es decir, por la fortaleza, resiste, porque, si no resistes, ella, guardiana de tu dignidad, te abandonará y dejará solo.

34 Las leyes de los cretenses[115], que sancionaron Júpiter, o Minos en conformidad con Júpiter, según cuentan los poetas, e igualmente las de Licurgo[116], educan a los jóvenes mediante el esfuerzo, ejercitándoles en la caza y la carrera y habituándoles a soportar el hambre y la sed, el frío y el calor. En Esparta, además, los muchachos son recibidos ante el altar con tales vergajazos que

de sus carnes sale mucha sangre[117],

en algunas ocasiones incluso, como oía decir cuando estuve allí, les hacían morir; ninguno de ellos dejó escapar nunca un grito, ni siquiera un gemido. ¿Qué decir a esto? ¿Unos muchachos pueden hacerlo y no van a poder unos hombres?

---

[112] *Nudus* en el original latino. Es decir, si estás desnudo en el sentido de si estás sin armas, «waffenlos», como indica M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, pág. 156.

[113] Como hace un gladiador derrotado que espera a que el pueblo grite *recipe ferrum,* «recibe el hierro» (sobre tu cuello).

[114] Clara alusión a las armas invencibles que Hefesto (Vulcano) construyó para Aquiles. Cf., al respecto, Homero, *Il.* XVIII 478-617.

[115] La legislación cretense, muy admirada en la Antigüedad, según el mito, se la había inspirado Zeus a su hijo Minos, como nos dice Homero, en *Od.* XIX 178 y sig.

[116] Licurgo es el mítico legislador espartano que, según la tradición, habría vivido en el siglo IX.

[117] *TRF inc.* 209. Este verso, de autor desconocido, alude al rito iniciático de la flagelación, *diamastigōsis* en griego, que se desarrollaba en Esparta junto al altar de Ártemis Ortia y en el que se ponía a prueba la resistencia, ante los latigazos, de los jóvenes espartanos.

¿La costumbre lo puede conseguir y no va a lograrlo la razón[118]?

Entre fatiga y dolor hay una diferencia. Son dos cosas 15 muy afines, pero, no obstante, hay una cierta diferencia. La fatiga es la ejecución[119] anímica o corporal de una actividad o un deber más gravoso de lo normal, mientras que el dolor es un movimiento áspero que se experimenta en el cuerpo ajeno a los sentidos[120]. Los griegos, cuya lengua es más rica que la nuestra, los[121] denominan con un solo término y, en consonancia con ello, llaman a los hombres activos devotos o, mejor dicho, amantes del dolor[122], mientras que nosotros, más adecuadamente, los llamamos dispuestos para la fatiga[123], porque una cosa es sentir fatiga y otra sentir dolor. ¡Oh Grecia, a veces tan pobre de palabras, de las que pien-

[118] Literalmente, ¿la costumbre tiene fuerza (suficiente para lograrlo) y no la tendrá la razón? El verbo latino usado es *valet.*

[119] *Functio* en el texto latino. Ahora bien, la fatiga no es en realidad la ejecución de una actividad determinada, sino el resultado de dicha ejecución.

[120] *Alienus a sensibus* en el texto latino. La mayoría de los traductores vierten el adjetivo *alienus* por «contrario, o que repugna a», pero yo creo que lo que pretende decir aquí Cicerón con este adjetivo es que los sentidos no tienen como objeto propio el dolor y, por ello, cuando surge un dolor, lo consideran como una experiencia ajena y desacostumbrada.

[121] A la fatiga y el dolor, por supuesto.

[122] *Studiosos vel potius amantis doloris* en el texto latino. Los comentaristas suelen decir que Cicerón confunde aquí el término griego *pónos,* que en sentido estricto sería *labor,* fatiga, y su significado derivado de dolor *(dolor),* de aquí que traduzca el término griego *philóponos* por «amante del dolor», en lugar de por «amante de la fatiga y el esfuerzo». Yo no estoy de acuerdo en absoluto con estas matizaciones, dado que el término griego *pónos* engloba los términos latinos *labor* y *dolor.* M. Pohlenz piensa lo mismo.

[123] *Laboriosos* en el texto latino.

sas siempre que tienes abundancia[124]! Digo que una cosa es sentir fatiga y otra sentir dolor. Cuando a Mario[125] le cortaban las varices, sentía dolor; cuando conducía su columna
36 bajo un calor sofocante, sentía fatiga. No obstante, hay una cierta semejanza entre estas sensaciones[126]: es evidente que habituarse a las fatigas hace más fácil soportar el dolor. Por esa razón quienes dieron a Grecia sus formas de gobierno quisieron que los cuerpos de los jóvenes se robustecieran con la fatiga. Los espartanos aplicaron también esta norma a las mujeres[127], que, en las otras ciudades, por llevar un tipo de vida extremadamente muelle, «se ocultan en las sombras de las paredes[128]». Los Espartanos, sin embargo, no admitieron que sucediera nada semejante

entre las muchachas laconias,
que ponen más empeño en la palestra, el Eurotas, el sol, el
[polvo, la fatiga
y la vida militar que en la fecundidad extranjera[129].

---

[124] Esta frase exclamativa refleja la típica obsesión ciceroniana por la supuesta *egestas linguae latinae*. Como señala M. Pohlenz, en su comentario *ad loc.* I, pág. 157: «Es una opinión completamente personal de Cicerón». Cf. también al respecto, *De fin.* III 51 y *Sobre la naturaleza de los dioses* I 8.

[125] Gayo Mario (156-86), natural de Arpino como Cicerón, fue vencedor de Yugurta y luego de los cimbrios y de los teutones. Fue siete veces cónsul. Su rivalidad con Sila dio origen a las guerras civiles.

[126] Es decir, entre la fatiga y el dolor.

[127] Es de sobra conocido que las mujeres espartanas se educaban prácticamente igual que los hombres espartanos, se sometían a un duro entrenamiento y participaban en los ejercicios militares, aunque no iban a la guerra.

[128] Cita de origen incierto. Este era el tipo de vida que llevaban, por ejemplo, las mujeres áticas. Cf., al respecto, la nota *ad loc.* de Th. W. Dougan I, pág. 199.

[129] Versos de origen incierto. Con la expresión «fertilidad extranjera», que algunos traducen por «fertilidad asiática», se alude a la abundancia de

Es natural que a estos ejercicios fatigosos les acompañe a veces el dolor: se empujan, se hieren, se tiran al suelo, caen[130] y la fatiga misma origina una especie de callo para el dolor.

En lo que se refiere a la vida militar[131] —hablo de la 16 37
nuestra, no de la espartana, cuya formación de combate marcha cadenciosamente al ritmo de la flauta y no usa exhortación alguna que no sea en anapestos[132]— lo primero que ves es de dónde deriva entre nosotros el nombre de ejército[133], luego cuál y cuán grande es la fatiga que exige la marcha: llevar víveres para más de medio mes, llevar lo que se requiere para uso personal, llevar las estacas para una empalizada; en realidad nuestros soldados no consideran el escudo, la espada y el yelmo una carga mayor que sus hombros, sus brazos y sus manos; de hecho ellos dicen que las armas son los miembros del soldado y ellos las llevan efectivamente con tanta desenvoltura que, si fuera necesario, una vez desembarazados de sus impedimentas, podrían luchar con sus armas prontas para el combate como si de sus miembros se tratara. Más aún. ¿Qué decir del adiestramiento de las legiones? ¡Cuánto esfuerzo en su correr, atacar y lanzar el grito

---

hijos que solían tener las mujeres no espartanas, como es el caso de los diecisiete hijos de Hécuba, que es el ejemplo que se suele citar.

[130] Quienes los practican, habría que sobreentender.

[131] O al servicio militar, como prefieren otros traductores.

[132] El anapesto es un pie métrico formado por dos sílabas breves seguidas de una larga. Era un ritmo que se utilizaba para los cantos de guerra como los *embatḗria,* compuestos por el poeta espartano Tirteo, que vivió en el siglo VII, con los que animaba a los espartanos a entrar en combate. TUCÍDIDES, *Hist.* V 70 nos dice que en la batalla de Mantinea, en el año 418, los espartanos avanzaban con lentitud al son de muchas flautas. Quien desee una mayor información puede leer la nota *ad loc.* de M. POHLENZ I, págs. 158-159.

[133] Cicerón alude aquí a la relación que existe entre *exercitus* y el verbo *exercere,* «ejercitarse, esforzarse»..

de guerra! De aquí proviene aquel ánimo dispuesto a afrontar las heridas en los combates. Tráeme un soldado de ánimo semejante, pero desentrenado, parecerá una mujer. ¿Por
38 qué entre un ejército de novatos y otro de veteranos hay la diferencia que conocemos por experiencia[134]? La edad de los reclutas por lo general juega a su favor, pero es el hábito el que enseña a soportar la fatiga y a no preocuparse de las heridas. Es más, frecuentemente vemos que se retira a los heridos del campo de batalla y que el soldado inexperto y desentrenado por un golpe leve deja escapar lamentos muy vergonzosos, mientras que el soldado ejercitado y veterano, y por esa razón más fuerte, se limita a pedir un médico que lo vende[135]:

—*Patroclo*, dice, *vengo ante ti a pedir la ayuda*
de tus manos,
antes de que yo sucumba a la destrucción funesta enviada
por una mano hostil.
—*De ninguna manera es posible detener la sangre que fluye,*
a no ser que vuestra ciencia sea capaz de evitarm la muerte.
A la vista está que los heridos abarrotan los pórticos de los
[hijos de Esculapio[136],

[134] Se alude aquí a la batalla de Farsalia, en la que la mayoría de los soldados de César eran veteranos, mientas que los de Pompeyo eran bisoños.

[135] Se citan a continuación unos octonarios yámbicos que proceden probablemente de la tragedia perdida de Ennio, *Hectoris lytra,* 167 y sigs. Vahlen. En ella se dramatizaba la situación que se nos describe en la *Ilíada*, XI 809 y sigs. en la que Patroclo, de regreso del campo de batalla, en donde ha visto que los aqueos se ven obligados a replegarse ante la acometida de Héctor, se encuentra con Eurípilo herido, que pide ayuda. La secuencia de las intervenciones de lo que se cita a continuación es la siguiente: Eurípilo, Patroclo, Eurípilo, Patroclo, Eurípilo.

[136] Se alude aquí a Podalirio y Macaón, hijos de Esculapio, dios de la medicina *(Ilíada* II 732).

es imposible entrar.
—No hay duda alguna de que se trata de Eurípilo. ¡Cuánto
[ha padecido!

Donde los lamentos se prodigan sin cesar, mira cómo 17 39
él[137] responde sin aflicción alguna, sino que explica incluso por qué debe él soportarlo con ánimo sereno:

Quien prepara la muerte para otro[138]
debe saber que está preparada para él[139]*, para que partici-*
[pe de ella, una
destrucción igual.

Supongo que Patroclo lo retirará[140], para colocarlo en un lecho y para vendarle la herida. Es lo que habría hecho, si fuera un hombre como los demás. Pero no he visto un caso igual. Va y le pregunta qué ha sucedido:

—Habla, habla, ¿cómo les va a los argivos en la lucha?
—Es imposible referir con palabras la dureza real del com-
[bate[141].

Reposa entonces y déjate vendar la herida. Aunque Eurípilo pudiera, Esopo no podría[142]:

---

[137] Eurípilo.

[138] Como le sucede a todo combatiente.

[139] Leyendo el *paratam* de los manuscritos, en lugar de aceptar la conjetura de BENTLEY *paratum*, como hace M. POHLENZ en su edición. Cf. la nota crítica *ad loc.* de TH. W. DOUGAN I, pág. 205.

[140] Del lugar donde yace herido.

[141] Palabras de Eurípilo que cierran el diálogo.

[142] Broma ciceroniana para relajar la tensión dramática del pasaje. Esopo es un famoso actor trágico amigo de Cicerón. Eurípilo, el héroe herido, podría aceptar el consejo de Patroclo y dejar de hablar mientras se le venda la herida, pero Esopo, impulsado por el apasionamiento de la es-

Cuando la fortuna de Héctor a nuestra tenaz formación que flaqueaba ...

Y describe lo demás en medio de su dolor; tan incontenible es en un hombre valeroso el deseo de gloria militar. En conclusión, ¿un hombre docto y sabio no podrá hacer lo que un
40 soldado veterano es capaz de hacer? Mejor aún, mucho mejor sin duda. De lo único que estoy tratando hasta ahora es del hábito que procura el ejercicio, pero aún no de la razón y la sabiduría. Las viejecitas resisten sin comer dos o tres días; priva de comida un solo día a un atleta: implorará a Júpiter, a Júpiter olímpico, precisamente a la divinidad en cuyo honor se adiestra, gritará que no puede soportarlo. La fuerza de la costumbre es grande. Los cazadores pasan la noche en la nieve de los montes; los indios soportan quemarse; los púgiles, golpeados por los guanteletes, ni siquiera lanzan un
41 gemido. ¿Pero por qué hablo de estos que dan a una victoria en Olimpia el mismo valor que al consulado de los viejos tiempos[143]? ¡Hay que ver qué golpes soportan los gladiadores, hombres degradados o extranjeros! ¡Mira cómo los que están bien adiestrados prefieren recibir un golpe que evitarlo con vergüenza! ¡Cuántas veces es evidente que ellos no desean otra cosa que satisfacer a su amo o al pueblo[144]! Incluso agotados por las heridas, mandan a preguntar a sus amos

---

cena, no dentendría su intervención sino que continuaría narrando lo sucedido, que es lo que hace en el verso siguiente.

[143] Cuando acudía al consulado quien tenía méritos, en contraposición con el tiempo presente en el que se puede conseguir por concesión generosa de un hombre como César, que llegó a nombrar a uno de sus amigos cónsul por un solo día.

[144] Dado que había gladiadores que eran esclavos y otros hombres libres.

qué es lo que desean: si ellos están satisfechos[145], lo que quieren[146] es dejarse caer a tierra[147]. ¿Qué gladiador mediocre[148] ha dejado escapar un lamento, cuál ha mudado alguna vez su rostro? ¿Cuál se ha comportado ignominiosamente, no ya cuando resistía en pie, sino una vez caído a tierra? ¿Cuál, una vez caído a tierra, ha retirado su cuello ante la orden de recibir el golpe? Tal es la fuerza del entrenamiento, la preparación y la costumbre. ¿Será capaz de esto

un Samnita, un hombre inmundo, digno de esa vida y condición[149],

mientras que un hombre nacido para la gloria tendrá una parte de su alma tan débil[150] que no pueda endurecerla con la preparación y la razón? A algunos el espectáculo de los gladiadores les suele parecer cruel e inhumano y puede que, tal y como ahora se desarrolla, sea así, pero en aquellos días en los que quienes combatían a muerte eran los criminales[151], aunque para los oídos quizá hubiera otras muchas[152],

---

[145] Es decir, si a sus amos les parece que han combatido bien y pueden, por lo tanto, dejar de combatir, agotados como están por las múliples heridas recibidas.

[146] Los gladiadores, por supuesto.

[147] Como indicación clara de que ellos aceptan que han sido derrotados.

[148] En el sentido etimológico de «perteneciente a la medianía, del montón, de los que no destacan en ningún sentido».

[149] Lucilio, fr. 150 Marx. Los samnitas, que vivían en la zona meridional de los Abruzzos y que eran fuertes y resistentes, ejercían frecuentemente el oficio de gladiadores. El poeta satírico Lucilio (180-102) nos presenta en el libro IV de sus *Sátiras* un combate entre dos gladiadores.

[150] Se refiere a la parte del alma que está privada de razón y dominada por las pasiones. Cf. 47.

[151] Porque al principio sólo podían ser gladiadores los criminales y los delincuentes.

[152] Los escritos de los filósofos, por ejemplo, como señala Th. W. Dougan, en su nota *ad loc.* I, pág. 209.

es evidente que para los ojos no podía haber una escuela[153] más eficaz contra el dolor y la muerte.

18 42 He hablado sobre el entrenamiento, el hábito y la preparación. Tratemos ahora, si quieres, sobre la razón[154], a no ser que tú quieras añadir algo a lo tratado.

—¿Me estás pidiendo que te interrumpa? Ni siquiera habría deseado esta pausa, tal es la convicción que me inspiran tus palabras.

—Si el dolor es un mal o no, dejemos que lo determinen los estoicos, que, mediante sus deducciones retorcidas y sutiles[155], que no dejan impresión alguna en nuestra sensibilidad[156], pretenden demostrar que el dolor no es un mal. Yo considero que, sea lo que sea el dolor, no tiene la importancia que parece a primera vista y digo que los hombres se dejan impresionar excesivamente por la visión y la imagen falsa que tienen de él y que todo dolor es soportable. ¿Por donde debo empezar, pues? ¿Debo tratar someramente lo que ya he dicho, para que mi argumentación pueda avanzar
43 con mayor facilidad? Todos los hombres tienen constancia, no sólo los instruidos, sino también los que carecen de instrucción, de que soportar con paciencia el dolor es una característica de los hombres fuertes, magnánimos, resistentes y capaces de superar las vicisitudes humanas[157] y no ha habido nadie que no considerara digno de elogio a quien po-

---

[153] O una enseñanza o lección. *Disciplina* en el texto latino.

[154] Que es a la que hay que ejercitar para valorar el dolor en su justa medida y soportarlo.

[155] *Contortulis quibusdam et minutis conclusiunculis* en el texto latino. Cf. también la nota 92 *supra*.

[156] Porque son meros juegos de palabras sin ninguna fuerza de convicción.

[157] *Humana vincentium* en el texto latino. Le propongo al lector o lectora otras traducciones. «Que superan las debilidades humanas» (E. A. Kirfel). «Superiores a la medida humana» (L. Zuccoli Clerici).

seyera una capacidad de sufrimiento semejante. ¿No va a ser una vergüenza temer que el dolor pueda presentarse y no soportarlo cuando se presente, que es lo que se les exige a los fuertes y es objeto de elogio cuando se verifica[158]? A ver si va a resultar que, aunque todas las disposiciones rectas del alma reciben el nombre de virtudes, éste no es el nombre adecuado para designarlas a todas, sino que todas han tomado su nombre de la que destacaba sobre las demás[159]. En realidad la palabra virtud deriva de *vir;* ahora bien, la característica esencial de un *vir* (hombre) es la fortaleza, cuyas funciones[160] principales son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor, de manera que debemos ponerlos en práctica si queremos estar en posesión de la virtud, o, mejor dicho, si queremos ser hombres, puesto que la virtud ha tomado su nombre de *viris* (hombres). Tú me preguntarás quizá de qué modo[161] y con razón; en realidad tal es la medicina que la filosofía proclama poseer[162].

He aquí que se presenta Epicuro, que no es una mala 19 44
persona, sino, más bien, un varón óptimo. Sus consejos están en consonancia con su capacidad de comprensión[163].

---

[158] Como indica M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* I, págs. 163-164, la construcción de la frase ciceroniana es aquí muy descuidada, puesto que el relativo neutro *quod* se refiere evidentemente a la capacidad de soportar el dolor, mientras que el pronombre neutro *id,* su teórico antecedente, alude al dolor en sí.

[159] Sutil matización sobre la base del significado etimológico del término latino *virtus,* lo propio del hombre, es decir, la valentía y la fortaleza, como nos indica a continuación.

[160] O atributos, propiedades o capacidades, pues todos esos sentido engloba el término latino *munera.*

[161] Hay que entender todo esto, habría que sobrentender

[162] Es decir, ofrecer argumentos y consejos para aliviar el dolor.

[163] Aunque la traducción puede parecer bastante larga y libre, pienso que refleja bastante bien el paralelismo de la concisa expresión latina *tantum monet quantum intellegit.*

«No te preocupes del dolor», dice. ¿Quién dice esto? ¿La misma persona que dice que el dolor es el mayor mal? Esto es poco coherente. Oigámosle. «Si el dolor es extremo», dice, «tiene que ser breve[164]». «Repíteme esto una vez más[165]». No llego a entender qué quieres decir con «extremo» y con «breve». «Extremo es lo que no puede ser superado, breve es lo que no admite una brevedad mayor. No tomo en consideración la intensidad del dolor, de la que me liberará la brevedad de su duración casi antes de que se haya presentado[166]». ¿Pero si el dolor es tan grande como el de Filoctetes? «Estoy completamente de acuerdo en que es un dolor muy grande, pero, con todo, no es extremo; con excepción del pie no le duele nada: podrían dolerle también los ojos, la cabeza, los costados, los pulmones, podría dolerle todo. De manera que se halla muy lejos del dolor extremo». «Por ello», continúa, «en un dolor duradero hay más alegría que
45 sufrimiento»[167]. Yo no puedo decir ahora que un hombre de esta categoría carezca de sentido, sino que pienso que se está riendo de nosotros. Yo digo que el dolor extremo —y digo dolor extremo, aunque haya otro diez átomos mayor[168]— no es necesariamente breve y podría citar muchos hombres

[164] Cf. Epicuro, *Máxima Capital* 4: «El dolor no dura ininterrumpidamente, sino que el más agudo permanece el mínimo tiempo».

[165] Texto que procede quizá de la tragedia *Iliona* de Pacuvio, *TRF* 202. Es la cita parcial de un verso que Cicerón nos ofrece completo en *Acad.* II 27, 88.

[166] Pasaje que, junto con otros, aparece recogido en Usener, *Epicurea*, fr. 446.

[167] Como dice al final de la *Máxima Capital* 4: «las enfermedades duraderas procuran a la carne más placer que dolor» (por los muchos momentos de alivios placenteros que nos proporcionan, habría que sobrentender). Cf. también, al respecto, lo que nos dice Cicerón, en *De fin.* I 15, 49.

[168] Alusión irónica a la doctrina atomista, fundamento de la física epicúrea.

de valía que están sufriendo hace varios años dolores atroces de gota. Pero él, cauto, no precisa nunca la medida ni de la intensidad ni de la duración, de manera que yo pueda saber qué entiende él por extremo en el dolor y por breve en el tiempo. Démosle de lado, por lo tanto, dado que en realidad no dice nada y obligémosle a admitir que los remedios contra el dolor no deben buscarse en quien ha dicho que el dolor es el mayor de todos los males, por más que él se muestre bastante fuerte cuando se le presentan los cólicos y la retención de orina[169]. Debemos buscar, pues, el remedio en otra parte, si lo que buscamos, sobre todo, es algo de la máxima coherencia, en quienes consideran que el bien moral es el sumo bien y la bajeza moral el sumo mal. En su presencia estoy seguro de que tú no te atreverás ni a gemir ni a agitarte, porque la Virtud en persona hablará contigo
por su boca[170]. ¿Acaso tú, aunque has visto a los muchachos 20 46
en Lacedemonia, a los jóvenes en Olimpia y a los bárbaros en la arena[171], recibir durísimos golpes y soportarlos en silencio, si por casualidad te pellizcara algún dolor, vas a lanzar gritos como una mujer, en lugar de soportarlo con firmeza y con calma? «Es imposible, la naturaleza no lo tolera[172]». Ya te comprendo. Resisten los muchachos movi-

[169] Diógenes Laercio, nuestra mejor fuente sobre EPICURO, en X 22 = Us. 138, nos ha transmitido una carta de Epicuro a Idomeneo en el día de su muerte, en la que dice lo siguiente: «Era el día feliz y al mismo tiempo el último de mi vida en el que te escribía lo siguiente. Los dolores que me aquejaban en la vejiga y en las vísceras eran tan fuertes que no cabía más, pero a todos ellos se les oponía la alegria que tenía en mi alma por el recuerdo de nuestras conversaciones pasadas».

[170] Por boca «del bien moral» y «de la bajeza moral», por supuesto.

[171] Es decir, en el anfiteatro, donde se desarrollaban las luchas de gladiadores.

[172] O no lo admite, no lo permite. La objeción del interlocutor mudo parte de la idea de que el dolor es algo contrario a la naturaleza.

dos por el afán de gloria, otros resisten por vergüenza, muchos por miedo, ¿y sin embargo nosotros tememos que la naturaleza no sea capaz de soportar lo que soportan tantos y en tantos lugares? En realidad ella no sólo lo soporta, sino que incluso lo exige, porque para ella no hay nada más excelente, nada que desee más que el bien moral[173], que la gloria, que la dignidad, que el honor[174]. Con todos estos nombres yo sólo quiero expresar una cosa, pero recurro a muchos para hacerla lo más clara posible. Lo que yo quiero decir en realidad es que lo mejor con mucho para el hombre es lo que es deseable por sí mismo, que se origina de la virtud o consiste en la virtud misma, que es loable por sí mismo, lo que yo definiría más bien como el único bien, no como el sumo bien. Y, del mismo modo que aplicamos estos calificativos al bien moral, así también podemos aplicar los contrarios a la bajeza moral: no hay nada tan repugnante, nada tan despreciable, nada tan indigno del ser humano.

47 Si tú estás convencido de esto —de hecho al comienzo has dicho que tú pensabas que había más mal en el deshonor que en el dolor— sólo queda que tú seas dueño y señor de ti mismo. Aunque no sé cómo puede decirse eso: ¡cómo si fuéramos dos, uno que manda y otro que obedece! En cual-
21 quier caso, la expresión no carece de sentido. En realidad el alma está dividida en dos partes, una de las cuales participa de la razón, mientras que la otra está privada de ella. De manera que, cuando se nos prescribe que seamos dueños de nosotros mismos, lo que se quiere prescribir es que la razón refrene la irreflexión[175]. En las almas de casi todos los seres

[173] O la belleza moral, *honestatem*. Cf., *supra*, la nota 184. A. E. Kirfel traduce el término por «una buena conducta moral».

[174] Y todos esos valores morales sólo pueden conseguirse mediante el esfuerzo, la privación y, en ocasiones, el dolor y el sufrimiento.

[175] O el instinto, el impulso, *temeritatem* en el texto latino.

humanos hay por naturaleza un componente de debilidad, de bajeza, de servilismo, una especie de enervamiento y languidez. Si no existiera otra cosa, no habría nada más horroroso que el ser humano. Pero tenemos a nuestra disposición a la razón, dueña y señora de todo, la cual, valiéndose de sus propias fuerzas y progresando siempre, se convierte en virtud perfecta[176]. El hombre debe mirar que sea ella la que
mande a aquella parte del alma que debe obedecer. «¿De 48
qué modo?», me preguntarás. Como un amo a su esclavo, un general al soldado, o un padre a su hijo. Si esa parte del alma, que he descrito como débil, se comporta del modo más vergonzoso, si se abandona a lamentos y lágrimas como hacen las mujeres, hay que atarla y encadenarla a la custodia estricta de amigos y familares; con frecuencia vemos derrotados por la vergüenza a quienes ningún razonamiento lograba vencer. A este tipo de personas, como si de esclavos se tratase, habrá casi que encadenarlas y encerrarlas en prisión, mientras que a quienes son más resistentes, aunque no sean fortísimos, les bastará con una advertencia para conservar su dignidad, como a los buenos soldados a quienes se llama al orden. En la *Niptra*[177], el hombre más sabio de Grecia, a pesar de estar herido, no se lamenta en demasía, sino más bien con moderación:

---

[176] Para los estoicos *ratio perfecta virtus vocatur,* como puede verse en Von Arnim, *SVF* III 200 a.

[177] *Niptra* (el baño) es el título de una tragedia de Pacuvio, basada en una obra homónima de Sófocles, perdida, que trataba del regreso de Ulises a su patria, Ítaca, y de su reconocimiento por parte de Euriclea en el momento en el que le lavaba los pies, episodio que se narra con detalle en la *Odisea* XIX 361-507. La tragedia latina debió sufrir una contaminación en virtud de la cual el héroe moría a manos de Telegonio, hijo de Ulises y Circe, que lo mató con una lanza cuya punta tenía la espina de una raya, de aquí que a la tragedia se la conociera también con el nombre de *Odysseùs akanthoplēx.*

Caminad despacio —dice—, *y con precaución,*
para que con las sacudidas no se apodere de mí un dolor mayor[178].

49 Aquí Pacuvio aventaja a Sófocles, porque, en Sófocles, Ulises, al estar herido, se lamenta de un modo muy penoso; aunque él se queja muy poco, quienes lo transportan herido, tomando en consideración la dignidad de su persona, no dudan en decir:

Tú también, Ulises, aunque vemos
que estás gravemente herido, te muestras con un ánimo quizá demasiado débil, acostumbrado como estás a pasar la vida entre las armas...[179]

El poeta inteligente comprende que la costumbre de resistir
50 el dolor no es una maestra despreciable. Y él, en medio del gran dolor, no pierde la moderación:

¡*Sujetadme, tenedme*! *Me agobia la herida.*
¡*Desnudadme*! ¡*Desgraciado de mí*! ¡*Qué suplicio*[180]!

Comienza a vacilar, pero se recobra al instante:

¡*Cubridme, alejaos ya de una vez*!
¡*Dejadme*! *Con tanto tocarme y zarandearme*
aumentáis mi atroz dolor[181].

¿Ves cómo ha enmudecido el dolor, no porque se haya calmado el del cuerpo, sino porque se ha refrenado el del alma?

---

[178] PACUVIO, *Niptra*, *TRF* 256-258.
[179] *Ibidem* 259-262.
[180] *Ibidem* 263-264.
[181] *Ibidem* 265-267.

Así, al final de *Niptra,* en el momento de morir, censura a los otros con estas palabras:

Conviene dolerse de la fortuna adversa, pero no lamentarse. Ése es el deber del hombre, el llanto se le ha otorgado a la naturaleza femenina[182].

La parte más débil de su alma ha obedecido a la razón del mismo modo que un soldado con sentido del honor obedece a su comandante severo.

Pero el hombre en el que resida la sabiduría perfecta[183] 22 51
—a decir verdad hasta ahora no hemos visto ninguno, pero
en los pensamientos de los filósofos se expone cuál ha de
ser la naturaleza del mismo, en el caso de que alguna vez
exista— ese hombre, pues, o, mejor dicho, la razón, que en
él será absolutamente perfecta, mandará a la parte inferior
como un padre justo a unos buenos hijos; con una simple
indicación logrará lo que quiera sin ningún esfuerzo, sin fas-
tidio alguno; él mismo se enderezará, se estimulará, se equi-
pará y armará para hacer frente al dolor como si de un ene-
migo se tratara. ¿Cuáles son estas armas? El esfuerzo[184], la
firmeza y el diálogo interior en el que uno se dice a sí mis-
mo: «guárdate de todo lo que es vergonzoso, débil, no vi-
ril». Tengamos siempre presentes en nuestro ánimo ejem- 52
plos de valía moral, propóngase como modelo a Zenón de
Elea[185], que soportó todas las torturas antes que delatar a sus

---

[182] *Ibidem* 268-269.

[183] Este capítulo comienza de un modo un tanto abrupto y sin una conexión explícita con lo que le precede.

[184] O la tensión, la *eutonía* estoica.

[185] Zenón de Elea, que vivió a mediados del siglo quinto, es el famoso discípulo de Parménides que formuló las aporías y al que se le atribuye la invención de la dialéctica. Según se cuenta, participó en una conjuración para derrocar al tirano de su ciudad. Se le capturó y sometió a tortura para

cómplices en el derrocamiento de la tiranía; piénsese en Anaxarco[186], seguidor de Demócrito, que, cuando en Chipre cayó en manos del rey Timocreonte, no pidió clemencia ni rechazó ningún tipo de suplicio. Calano[187], un indio, inculto y extranjero, nacido a los pies del Cáucaso, se hizo quemar vivo por su propia voluntad, mientras que nosotros, si nos duele un pie o un diente, [pero admitamos que nos duele todo el cuerpo][188], no somos capaces de soportarlo. Se trata en realidad de un modo de pensar afeminado y ligero —que se da lo mismo en el dolor que en el placer— en virtud del cual, cuando nos reblandecemos y disolvemos en la molicie, no somos capaces de soportar ni la picadura de una abeja.
53 Por el contrario, Gayo Mario[189], hombre de campo, pero un hombre de los pies a la cabeza, cuando se sometió a la operación de la que he hablado antes, no quiso desde el princi-

---

que delatara a sus cómplices; al principio, para ganar tiempo, denunció como cómplices a los amigos más fieles del tirano, luego, fingiendo que le iba a hacer revelaciones nuevas, logró que el tirano se le acercara mucho y en ese momento aprovechó para darle un mordisco en una oreja, que no soltó hasta que fue muerto.

[186] Anaxarco de Abdera, que vivió en el s. IV, fue discípulo de Demócrito y acompañó a Alejandro Magno en sus expediciones. Con ocasión de un banquete ofendió a Nicocreonte, a quien Cicerón por error llama Timocreonte, que era rey de Chipre. Posteriormente, y después de un naufragio, Anaxarco cayó en manos de dicho rey que lo sometió a suplicios atroces que soportó con entereza admirable. Según la leyenda, al amenazarlo el rey con cortarle la lengua por su descaro, se la cortó de un mordisco y se la arrojó a la cara.

[187] Calano era un «gimnosofista», un sabio que acompañó a Alejandro en su viaje de regreso desde la India. Al llegar a Persia y enfermar por primera vez, pidió que se levantara una pira funeraria, en la que se dejó quemar sin emitir lamento alguno.

[188] La mayoría de los editores piensan que esta frase es una interpolación, «una glosa polémica de un lector», como dice M. POHLENZ, en su nota *ad loc.* I, pág. 170.

[189] Cf., al respecto, el parágrafo 35 y la nota 125, *supra*.

pio dejarse atar, y antes de él no se tiene noticia de que se operara a nadie sin ser atado. ¿Por qué después otros hicieron lo mismo? Por el peso de su ejemplo. ¿Ves, pues, que el mal está en la creencia[190] y no en la naturaleza? Y, sin embargo, el mismo Mario demostró que la mordedura del dolor fue violenta, pues no ofreció su otra pierna. De manera que, como valiente que era, soportó el dolor, pero, como ser humano, no quiso soportar uno mayor si no era de extrema necesidad[191]. En suma, todo radica en que tú mandes sobre ti mismo[192]. Ya he indicado, no obstante, de qué clase de mando se trata. Y esta reflexión sobre qué es lo más digno de soportar, qué es lo más digno de la fortaleza y qué es lo más digno de la grandeza de ánimo no sólo refrena al alma[193], sino también no sé de qué manera mitiga el dolor. En 23 54
realidad sucede como en el combate, donde el soldado cobarde y medroso, nada más ver al enemigo, tira su escudo y huye lo más rápido posible[194] y por esa razón perece, aunque su cuerpo está ileso, mientras que al que se mantiene firme en su puesto no le sucede nada semejante; de la misma manera, quienes no pueden soportar la idea del dolor se dejan abatir y yacen en un estado de aflicción y desánimo, mientras que quienes resisten se retiran la mayoría de las veces vencedores[195]. No cabe duda de que hay analogías precisas entre el alma y el cuerpo. De la misma manera que, si los cuerpos están en tensión los pesos se llevan con más

---

[190] Y opinión falsa de que el dolor es un mal.

[191] *Sine causa necessaria* en el texto latino.

[192] Se vuelve aquí al tema del comienzo del parágrafo 47.

[193] A la parte irracional del alma, sería preferible decir. Cf. la nota *ad loc.* de Th. W. Dougan I, pág. 224.

[194] Aunque quizá fuera mejor «lo más lejos posible», como traduce L. Zuccoli Clerici. El texto latino dice *quantum possit*.

[195] Como los soldados valientes en el combate.

facilidad, pero, si ellos se relajan, los pesos nos aplastan, de un modo muy semejante el alma, con su tensión, rechaza todo peso que la abruma, mientras que, si la relaja, es oprimi-
55 da de tal manera que no consigue levantar cabeza. Y, si es la verdad lo que buscamos[196], la tensión del alma debe aplicarse al cumplimiento de todos los deberes; ella es, por así decirlo, la única custodia del deber[197]. Pero en el caso del dolor debemos parar mientes particularmente en no hacer nada que sea abyecto, nada que sea cobarde, nada que sea indolente, nada que sea propio de un esclavo o una mujer y, por encima de todo, rehusar y rechazar gritos como los de Filoctetes. Alguna vez, aunque raramente, se le puede permitir a un hombre gemir, pero los gritos de dolor ni siquiera a una mujer. Éste es sin duda el grito de lamento cuyo uso prohi-
56 bieron las Doce Tablas[198] en los funerales. Pero un hombre fuerte y sabio nunca deja escapar un gemido, a no ser que haga un gran esfuerzo para aumentar su resistencia[199], como los corredores en el estadio, que gritan lo más que pueden. Lo mismo hacen, cuando se entrenan, los atletas, y los púgi-

---

[196] A. E. Kirfel y J. Humbert, siguiendo al pie de la letra la nota *ad loc.* de M. Pohlenz I, pág. 171, traducen: «Y si vamos al fondo de la cuestión», pero el texto latino no dice eso.

[197] O del cumplimiento del deber, como traducen los filólogos tedescos, pero el texto latino se limita a decir *ea est sola officii tanquam custodia.*

[198] En las *Doce Tablas* 10, 4, se lee: *mulieres genas ne radunto neve lessum funeris ergo habento,* es decir, «que las mujeres no se arañen las mejillas y que no eleven el *lessus* durante el funeral». El filólogo E. Elio Estilón, refiriéndose a la palabra anticuada *lesssus* dice que es equivalente a *lugubris eiulatio.*

[199] *Nisi forte ut se intendat ad firmitatem* en el texto latino. El sentido de la frase es claro, pero dar con una buena traducción no es empresa baladí. La idea es que los corredores gritan para aumentar su tensión, su esfuerzo y aumentar, aunque sea psicológicamente, su resistencia y su capacidad de sufrimiento.

les, incluso cuando golpean al adversario, gimen cuando agitan sus guanteletes, no porque sientan dolor o decaigan en su ánimo, sino porque, al lanzar el grito, todo su cuerpo se pone en tensión y el golpe llega más violento. Además, 24
quienes quieren gritar más fuerte, ¿acaso no tienen suficiente con poner en tensión los pulmones, la garganta y la lengua, órganos de los que vemos que sale y se difunde la voz? No, es con todo el cuerpo, con uñas y dientes, según se dice, con lo que secundan la tensión de su voz. Rodilla en tierra, 57
por Hércules, yo he visto a Marco Antonio cuando trataba de defenderse ardorosamente de la acusación promovida a instancias de la ley Varia[200]. Del mismo modo que las catapultas que lanzan piedras y las otras máquinas que arrojan dardos lanzan sus proyectiles con más fuerza cuanto mayor es la tensión y el estiramiento a que se las somete, así también la voz, la carrera, el golpe, son tanto más fuertes cuanto mayor es la tensión que se ejerce. Puesto que la fuerza de dicha tensión es tan poderosa, si en el momento del dolor el gemido sirve para reforzar el ánimo, recurramos a él; si, por el contrario, el gemido es lastimero, si es débil, si es desalentado, si es doliente, a quien se entrega a él apenas si podría llamarlo hombre. Si un gemido de esta naturaleza proporcionara algo de alivio, podríamos considerar, no obstante, en qué medida es propio de un varón fuerte y animoso, pero, dado que no disminuye en absoluto el dolor, ¿por qué queremos cubrirnos inútilmente de vergüenza? ¿Qué hay más vergonzoso para un hombre que llorar como una mujer? Y 58
esta norma que se da sobre el dolor tiene un alcance más

---

[200] Marco Antonio (143-87), junto con Licinio Craso, fue el orador más famoso de la generación anterior a la de Cicerón. La *lex Varia de maiestate*, instituida por el tribuno de la plebe Quinto Vario, en el año 90, establecía penas de alta traición para quienes habían instigado a los aliados itálicos a tomar las armas contra Roma durante la guerra social del año 91.

amplio: debemos resistirlo todo, no sólo el dolor, con una tensión del alma semejante. La cólera se enciende, la pasión se excita: hay que refugiarse en la misma fortaleza, debemos tomar las mismas armas. Mas, puesto que estamos hablando del dolor, omitamos lo demás. En suma, para soportar el dolor con tranquilidad y calma, ayuda muchísmo pensar con toda el alma, como suele decirse, en cuán honroso es eso. No cabe duda, como he dicho antes[201] —aunque conviene repetirlo a menudo— , de que sentimos una vivísima inclinación natural por el bien moral y de que apenas percibimos, por así decir, su resplandor, no hay nada que no estemos dispuestos a soportar y sufrir con tal de poderlo conseguir. Este arranque e impulso de nuestras almas hacia la gloria y el bien moral verdaderos es el que hace que se afronten aquellos peligros en los combates, que los hombres valerosos no sientan las heridas en la batalla, o, mejor dicho, que las sientan, pero prefieran morir que descender un solo pel-
59 daño en la escala de su dignidad. Los Decios[202] veían brillar las espadas de los enemigos cuando se lanzaban contra su formación. La nobleza y la gloria que procura la muerte les aligeraba todo el temor que las heridas les infundían. ¿Acaso piensas que Epaminondas[203] lanzó algún gemido al darse cuenta de que con su sangre se le escapaba la vida[204]? No, porque la patria que había recibido esclavizada la dejaba dueña y señora de los lacedemonios. Estos son los consuelos, estos son los bálsamos de los dolores extremos.

---

[201] En el parágrafo 46 *supra*.

[202] Cf., sobre los Decios, I 89, nota 272.

[203] Cf., sobre Epaminondas, I 4, nota 18.

[204] El texto latino, mediante una bella metáfora, dice literalmente: «al darse cuenta de que su vida fluía (se le escapaba en la traducción) al mismo tiempo que su sangre».

Tú me dirás: ¿y en la paz, y en nuestra casa, y en nuestro 25 60
lecho? Me haces pensar de nuevo en los filósofos, que pocas veces suelen entrar en combate. Uno de ellos, hombre de poco carácter, Dionisio de Heraclea[205], después de haber aprendido de Zenón a ser un hombre fuerte, olvidó la lección por causa del dolor. En una ocasión en que sufría dolor de riñones, gritaba entre sus lamentos que eran falsas las teorías sobre el dolor en las que él mismo había creído antes. Cuando su condiscípulo Cleantes[206] le preguntó qué motivo le había hecho cambiar de opinión, le respondió: «Porque, si después de haberme dedicado sólo un poco a la filosofía no fuera capaz, no obstante, de soportar el dolor, ello sería una prueba suficiente de que el dolor es un mal. Ahora bien, yo he gastado muchos años en el estudio de la filosofía y no soy capaz de soportarlo; luego, el dolor es un mal[207]. Se cuenta que entonces Cleantes, después de haber dado golpes a la tierra con su pie, recitó este verso de los *Epígonos:*

¿Oyes esto, Anfiarao, tú que estás escondido bajo la tierra[208]*?*

---

[205] Dionisio de Heraclea *(ca.* 328-248) fue en un principio alumno de filósofos como Heraclides Ponto, Menedemo y Zenón, posteriormente, ya en la vejez, como consecuencia de los terribles dolores que le causó una enfermedad, se pasó a la corriente hedonista cirenaico-epicúrea, por lo que se le denominó *ho metathémenos*, «el tránsfuga».

[206] Cleantes, natural de Aso, en la Tróade, vivió en el siglo III y fue, como Dionisio de Heraclea, discípulo de Zenón y su sucesor en la dirección de la Estoa en Atenas.

[207] La respuesta de Dionisio de Heraclea adopta la forma de un silogismo, con su premisa menor y su premisa mayor. Cf. la nota *ad loc.* de M. Pohlenz, I, pág. 174.

[208] Los *Epígonos* es una tragedia perdida de Sófocles, sobre la que Accio escribió una tragedia homónima, trambién perdida. Trataba de la expedición de los hijos (de aquí el título) de los siete héroes que habían caído combatiendo contra Tebas, para vengar a sus padres. En el pasaje citado,

61 Aludía a Zenón, del que le dolía que aquel se hubiera alejado. Todo lo contrario del comportamiento de nuestro Posidonio[209], a quien yo he visto varias veces en persona y del que referiré la anécdota que solía contar Pompeyo. Habiendo llegado a Rodas de regreso de Siria[210], Pompeyo quiso escuchar a Posidonio, pero, aunque había oído decir que él estaba gravemente enfermo, porque le dolían muchísimo sus articulaciones[211], aún así quiso visitar al muy ilustre filósofo. Después de haberlo visto y saludado, lo colmó de palabras elogiosas y le dijo que sentía mucho no poder escuchar sus enseñanzas. Entonces él le respondió: «Claro que puedes y yo no permitiré que, por culpa de un dolor físico[212], un hombre tan importante haya venido hasta mí en vano». Y así, contaba que él, desde su lecho, trató de un modo serio y prolijo precisamente sobre este tema, que no hay ningún bien fuera del bien moral[213] y cuando se le aproximaban, por así decirlo, las antorchas del dolor, decía

traducción de la tragedia sofoclea perdida, se cita a Anfiarao, el adivino que murió bajo los muros de Tebas tragado por un torbellino enviado por un trueno de Zeus. Las palabras del verso las pronuncia el hijo de Anfiarao, Alcmeón, que se duele del alejamiento de su padre, del mismo modo que aquí Cicerón le reprocha a Dionisio que se haya alejado de su maestro Zenón.

[209] Que no se apartó de sus maestros estoicos. Se trata de Posidonio de Apamea, en Siria, que vivió entre los años 135-50 y fue discípulo de Panecio en Atenas. Estableció su escuela en la isla de Rodas, donde Cicerón lo escuchó en el año 87. Era un hombre cultísimo, un viajero impenitente y vivió largo tiempo en Roma, donde ejerció una gran influencia sobre los personajes más ilustres de la época.

[210] En el año 62, después de la guerra mitridática.

[211] Como consecuencia de un ataque de reumatismo.

[212] *Dolor corporis* en el texto latino.

[213] De igual modo, A. E. Kirfel traduce *honestum* por «bien moral» *(Sittlichguten)*.

una y otra vez: «¡No consigues nada, dolor! Por molesto que seas, nunca admitiré que tú eres un mal».

En general, todos los esfuerzos que procuran gloria y ce- 26 62
lebridad se vuelven de inmediato tolerables. ¿Es que no vemos, entre quienes gozan de gran consideración las competiciones denominadas gimnásticas, que los que participan en el certamen no evitan ningún dolor? Entre quienes goza de gran consideración el honor que se obtiene de la práctica de la caza y la equitación, quienes aspiran al mismo no evitan ningún dolor. ¿Para qué hablar de nuestras ambiciones o de nuestra pasión por los cargos políticos? ¿Por encima de qué llama no correrían[214] quienes en otro tiempo tenían que ganarse el voto uno a uno[215]? Por eso el Africano tenía siempre en sus manos a Jenofonte[216], el discípulo de Sócrates, y apreciaba sobre todo aquella afirmación suya de que las fatigas no les pesan por igual al comandante y al soldado, porque el honor mismo hace más llevadera la fatiga del que
manda. Por otra parte, sucede, sin embargo, que en la masa 63
de los ignorantes, incapaz como es de ver su esencia, cala

[214] Expresión proverbial con el sentido quizá de «con qué no apechugarían o qué no estarían dispuestos a soportar».

[215] *Punctis singulis* en el original latino, es decir, «contando una a una las incisiones que se hacían en la tablilla junto al nombre del candidato». En el procedimiento antiguo de votación entre los romanos, cada elector comunicaba de viva voz su voto al *rogator*, el encargado de poner un *punctum* junto al nombre de cada candidato. Este procedimiento cambió con la adopción de la *lex Gabinia tabellaria*, del año 131, en virtud de la cual cada elector recibía una tablilla donde indicada con una sigla su propio voto.

[216] Se trata del famoso escritor ateniense *(ca.* 430-355), conocido sobre todo por su labor de historiador, que fue discípulo de Sócrates. El pasaje al que se alude aquí, cuya afirmación se contiene en un discurso de Cambises a su hijo Ciro, es de la *Ciropedia* I 6, 25.

una idea falsa[217] del bien moral. De aquí que ellos se dejen impresionar por lo que la gente dice y piensa[218], al considerar que lo honorable[219] consiste en lo que es alabado por la mayoría. En lo que a ti respecta, aunque toda la gente te estuviera mirando, no quisiera, sin embargo, que tú dependieras de su juicio ni consideraras lo más bello lo que ella tiene por tal. Tú debes recurrir a tu propio juicio. Si al aprobar lo que es justo te muestras satisfecho contigo mismo, no sólo habrás logrado entonces una victoria sobre ti mismo, que es el precepto que antes te daba[220], sino también sobre todos y
64 todo. Por consiguiente, ten siempre presente este principio: la grandeza del alma y, si se puede decir así, una determinada elevación del alma a la mayor altura, que se pone de relieve sobre todo en el desprecio y el desdén de los dolores, es en sí lo más bello de todo, y tanto más bello si renuncia a la aprobación de la gente y, sin buscar el aplauso, halla, no obstante, en sí misma[221] su deleite. Más aún, a mí, si digo la verdad, me parece más digno de elogio todo lo que se hace sin ostentación y sin que la gente haga de testigo, no porque ello deba evitarse —de hecho todas las acciones buenas desean salir a la luz—, sino por el hecho de que para la virtud no hay teatro[222] más importante que la conciencia.

---

217 U «opinión falsa». El adjetivo «falsa» no aparece en el texto latino, pero se desprende claramente del contexto.

218 Creo sinceramente que no hay forma más clara y sencilla de traducir en español la frase latina *fama et multitudinis iudicio*.

219 Una vez más el «dichoso» término *honestum*, aunque aquí el contexto invalida la traducción del término por «bien moral». Cf. la nota 213, *supra*. El vulgo piensa que lo bueno, lo valioso, lo importante, es lo que la mayoría alaba.

220 En el parágrafo 53 *supra*.

221 La grandeza del alma.

222 Bella metonimia por público.

Y procuremos ante todo que esta capacidad de soportar 27 65
los dolores, que ya he dicho en varias ocasiones que debe
reforzarse por la tensión del alma, se mantenga por igual en
todas las situaciones. Porque con frecuencia hay muchos
que, o por su deseo de victoria, o de fama, o incluso por
mantener sus derechos y su libertad, han recibido y soporta-
do con valor heridas y, sin embargo, esos mismos, cuando
se relaja la tensión, son incapaces de soportar el dolor de
una enfermedad; la razón de ello es que el dolor que habían
soportado con facilidad no lo habían soportado movidos por
el cálculo racional o la sabiduría, sino más bien por ambi-
ción o deseo de gloria. Eso explica el hecho de que algunos
bárbaros salvajes saben combatir denodadamente con su es-
pada, pero no son capaces de afrontar como hombres la en-
fermedad. Los griegos[223], en cambio, que no son tan valien-
tes, pero están dotados de una sabiduría práctica acorde con
la capacidad humana[224], no pueden mirar de frente al ene-
migo, pero sí son capaces de soportar con resistencia y dig-
nidad las enfermedades. Por el contrario, los cimbrios y los
celtíberos[225] exultan de alegria en los combates, pero se la-
mentan en la enfermedad. Nada que no se origine de un
principio racional determinado puede ser en realidad equili-
brado. Ahora bien, puesto que tú ves que quienes se guían 66

[223] Se refiere a los griegos de su época.

[224] Los griegos no son tan *prudentes* según el texto ciceroniano, es decir, no tienen una sabiduría práctica tan desarrollada como los romanos, porque esa *virtus* o perfección los romanos la despliegan sobre todo en el ámbito de la actuación política, en el que son superiores a los griegos.

[225] Los cimbrios son un pueblo de la Germania septentrional que, a finales del siglo II, emigraron hacia el sur y tuvieron encuentros militares con los romanos. Después de una sonada victoria en la Provenza, Gayo Mario los derrotó y contuvo definitivamente en los *Campi Raudii* en el año 101. Sobre los celtíberos y su valor demostrado durante el asedio de Numancia a un lector español le sobran los comentarios.

por la ambición o por una idea, cuando tratan de perseguir y alcanzar su objetivo, no son quebrantados por el dolor, debes pensar, o que el dolor no es un mal[226], o que, aunque se acepte llamar mal a todo lo que es desagradable y contrario a la naturaleza, él es algo tan insignificante que es aniquilado por la virtud de tal manera que desaparce por completo[227]. Medita estas cosas, te lo ruego, día y noche, porque este principio tendrá efectos más amplios[228] y un ámbito de aplicación mucho mayor que el de la mera consideración del dolor. Si en realidad nosotros estamos dispuestos a hacer todo por huir del deshonor y por obtener el honor, no sólo podremos despreciar los aguijones del dolor, sino también los rayos de la suerte, sobre todo si se ha preparado ese refugio
67 del que hablamos en la conversación de ayer. Por ejemplo, si a un marinero al que le persiguen los piratas hubiera un dios que le dijera: «Arrójate de la nave, hay alguien dispuesto a recogerte, o un delfín como a Arión de Metimna[229], o aquellos famosos caballos de Pélope[230] enviados por Neptuno, que, según se cuenta, arrastraron el carro suspendido por encima de las olas; ellos te cogerán y te llevarán donde tú

[226] Como pensaban, movidos por su concepción radical del sabio, los estoicos.

[227] Que es lo que pensaban los peripatéticos.

[228] Cicerón emplea aquí una bella metáfora: *manabit latius*, cuya traducción literal sería: (este principio) «manará más allá» (de su fuente original).

[229] Arión de Metimna (siglos VII-VI) es el famoso poeta que se ganó fama en la Antigüedad por haber elevado a la categoría de arte el ditirambo, canto coral en honor del dios Dioniso. Según una leyenda, al ser capturado por unos piratas se salvó porque unos delfines, seducidos por su bello canto, lo recogieron cuando se arrojó al mar para evitar que los piratas lo apresaran

[230] Pélope es hijo de Tántalo y aquí se alude a los caballos alados que le regaló Neptuno a Pélope para participar y vencer en la carrera de carros que le daría por esposa a Hipodamía.

quieras», él perdería su temor; del mismo modo, si los dolores desagradables y odiosos que te acucian son tan fuertes que no los puedes soportar, tú puedes ver dónde debes buscar refugio[231].

Esto es poco más o menos lo que creí oportuno decirte en esta ocasión. Pero quizá sigues pensando como antes.

—No, en absoluto; espero haberme liberado en estos dos días del miedo de las dos cosas que más temía.

—Hasta mañana entonces, junto a la clepsidra[232]; así lo hemos acordado y veo que no puedo estar en deuda contigo en esto.

—De acuerdo: la práctica retórica antes de mediodía, y la filosofía a esta misma hora.

—Así lo haremos y secundaremos de buen grado tu óptimo celo[233].

---

[231] En las conclusiones a las que se ha llegado en la profunda reflexión sobre la esencia del dolor.

[232] Para llevar a cabo nuestra sesión matinal de declamación. La clepsidra es el reloj de agua, que se usaba en Roma y en Atenas, para medir el tiempo que se concedía a cada orador en un proceso judicial. Posteriormente se utilizó en las escuelas de retórica para limitar el tiempo que se asignaba a cada orador para la declamación.

[233] Es decir, el elogiable interés que demuestras en instruirnos.

LIBRO III

Dado que estamos compuestos de alma y de cuerpo, Bruto, creo que debo plantearme cuál es la razón que explica que para el cuidado y el mantenimiento del cuerpo se haya buscado un arte, cuya invención, dada su utilidad, se ha atribuido a los dioses inmortales[1], mientras que no se ha sentido en igual medida la necesidad de una medicina del alma antes de su descubrimiento, ni se ha cultivado en la misma medida una vez conocida, ni ha recibido el reconocimiento y la aprobación de muchas personas, sino que más bien les ha resultado a muchos sospechosa y odiosa[2]. ¿Quizá la razón de ello es que el malestar y el dolor del cuerpo lo juzgamos con el alma[3], mientras que la enfermedad del alma no la sentimos con el cuerpo? De aquí resulta que el alma emite un juicio sobre sí misma precisamente cuando se halla enferma la facultad con la que ella juzga. Ahora bien, 2 si la naturaleza nos hubiera engendrado con la capacidad de observarla y penetrar en su esencia y pudiésemos, teniéndo-

1 1

[1] Como Apolo y su hijo Asclepio.

[2] En la traducción se ha sustituido la larguísima interrogativa directa del texto latino por una interrogativa indirecta.

[3] Por medio de su percepción sensorial.

la a ella por excelente guía, completar el curso de nuestra vida, indudablemente no habría ningún motivo para ir en búsqueda de doctrina racional alguna[4]. Pero la realidad es que ella[5] nos ha dado sólo pequeños destellos de luz[6], que, nosotros, al estar corrompidos por comportamientos y opiniones malos, apagamos con tal rapidez, que en ninguna parte aparece atisbo alguno de la luz de la naturaleza. Es indudable que las semillas de las virtudes están innatas en nuestras índoles naturales y, si se las permitiera desarrollarse, la naturaleza misma nos conduciría a la vida feliz. Pero lo que sucede en realidad es que, apenas salimos a la luz y se nos reconoce[7], al momento nos encontramos inmersos en toda depravación y en la perversión extrema de las opiniones, hasta un punto tal que casi da la impresión de que hemos mamado el error junto con la leche de la nodriza. Pero, cuando se nos devuelve a nuestros padres y luego se nos confía a los maestros, entonces nos impregnamos de errores tan diversos que la verdad cede a la vaciedad y la naturaleza
23 misma a la opinión confirmada[8]. Hay que añadir además a los poetas[9] que, al presentársenos con una gran apariencia

[4] Entendiendo las palabras latinas *rationem ac doctrinam* como los elementos de una hendíadis. Los traductores tedescos vierten la hendíadis por «instrucción filosófica», apoyándose en la autoridad de la nota de M. Pohlenz *ad loc.* II, pág. 4. Es evidente que esa doctrina o método racional es la filosofía.

[5] Es decir, nuestra naturaleza.

[6] Cf., sobre esta imagen, Cicerón, *Sobre las leyes* I 12, 33.

[7] El original latino dice *suscepti sumus,* es decir, «somos levantados del suelo», en clara alusión a la costumbre romana en virtud de la cual el padre reconocía a su hijo como propio levantándolo del suelo. Los traductores germanos vierten la expresión mediante «somos admitidos en la comunidad».

[8] Por la mayoría, «al prejuicio enraizado», como traduce Th. W. Dougan, en su nota *ad loc.* II, pág. 3.

[9] Cf., al respecto, II 11, 27.

de erudición y sabiduría, se los escucha, se los lee, se los aprende de memoria y penetran profundamente en nuestras mentes. Pero cuando a todo ello se añade el pueblo, como si de un sumo maestro se tratase, y la multitud unánime doquiera cuando de vicios se trata, entonces nos contagiamos por completo de la depravación de las opiniones[10] y nos apartamos de la naturaleza hasta el punto que nos parece que quienes han intuido mejor la esencia de la naturaleza son aquellos que han juzgado que para el hombre no hay nada mejor, nada más deseable, nada más excelente que los cargos públicos, el mando militar y la popularidad. Es ella la que atrae a todos los mejores y, tratando de buscar el auténtico bien moral, único bien al que la naturaleza aspira con todas sus fuerzas, se encuentran en la vaciedad más absoluta y persiguen constantemente no una imagen clara y viva de la virtud, sino una imagen ensombrecida de la gloria. En realidad la gloria es algo sólido y de perfiles nítidos, no una mera sombra: es la alabanza unánime de los buenos, la voz no corrompida de quienes saben juzgar bien sobre la virtud eminente, responde a la virtud como si de su eco se tratara y, puesto que suele acompañar por lo general a las acciones rectas[11], no debe ser desdeñada por los hombres de valía. El 4
otro tipo de gloria, por el contrario, a saber, la popularidad que pretende ser una imitación de la verdadera y es temeraria e irreflexiva, dispuesta casi siempre a alabar los errores y los vicios, corrompe la forma y la belleza de la verdadera, bajo la apariencia del bien moral. Por culpa de esta ceguera, los hombres, a pesar de que tenían nobles ambiciones, al ignorar dónde se encontraban y cuáles eran en realidad, unos

---

[10] Consideradas en bloque erróneas y falsas.

[11] Lo que los estoicos denominaban *katorthômata*, es decir, las acciones que arrancan del juicio racional y que se identifican con la perfección moral: la *virtus* latina y la *aretê* helénica.

destruyeron por completo sus ciudades, y otros provocaron su propia muerte. Es evidente que tales hombres, que aspiran a lo mejor, fallan no tanto por culpa de su voluntad cuanto por errar el camino que debían seguir. ¿Y qué me dices de quienes se dejan arrastrar por el deseo de dinero y el afán de placeres, cuyas almas están tan perturbadas que se hallan a un paso de la locura, que es lo que les sucede a todos los que carecen de sabiduría[12]? ¿No se les debe aplicar ninguna cura? ¿Es que las enfermedades del alma dañan menos que las del cuerpo, o es que los cuerpos se pueden curar, mientras que no hay medicina alguna para las almas?

Pero en realidad las enfermedades del alma son más per-
3 5 niciosas y más numerosas que las del cuerpo. De hecho son odiosas porque afectan al alma y la atormentan «y un alma enferma», como dice Ennio, «siempre se equivoca y no es capaz ni de soportar ni de resistir; nunca deja de sentir deseos[13]». Y para no hablar de otras, ¿qué enfermedades pueden existir en el cuerpo más graves que estas dos, la aflicción y el deseo? ¿Pero cómo se puede admitir que el alma no puede curarse a sí misma, cuando precisamente es el alma la que ha descubierto la medicina del cuerpo y cuando para la curación de los cuerpos cuentan mucho los cuerpos mismos y su naturaleza[14], a pesar de lo cual no todos los que se someten a tratamiento se curan de inmediato, mien-

[12] He aquí claros ecos de la paradoja estoica de la locura que aqueja a toda persona necia e ignorante, que aparece recogida en DIÓGENES LAERCIO, VIII 124, bajo la forma: «todos los insensatos están locos».

[13] ENNIO, *esc.* 392 VAHLEN. El texto latino es el siguiente: *animus aeger semper errat, neque pati neque perpeti potis est, cupere nunquam desinat.*

[14] Es decir, la buena constitución física de los cuerpos, como suelen traducir muchos *ipsa corpora et natura*, interpretados como una hendíadis, como hace M. POHLENZ, en su nota *ad loc.* II, pág. 6.

tras que las almas que están dispuestas a curarse y han obedecido a los preceptos de los hombres sabios es indudable que se curan? Existe ciertamente una medicina del alma, la 6
filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos.

Por lo demás, sobre la filosofía en su conjunto[15], pienso que ya he dicho suficientemente en el *Hortensio*[16] con cuánto empeño se la debe buscar y cultivar. Además, sobre las cuestiones más importantes puede decirse que no he dejado después de tratar y de escribir[17]. Ahora bien, en estos libros[18] se han expuesto las discusiones que he mantenido en la villa de Túsculo con mis amigos. Pero, dado que en los primeros se ha hablado de la muerte y del dolor, el tema de discusión del tercer día constituirá este tercer volumen.
Cuando descendíamos a mi Academia[19], después de que el 7
día declinaba ya hacia el atardecer, pedí a uno de los presentes que indicara el tema de la discusión[20]. Su desarrollo fue el siguiente:

—Soy de la opinión de que al sabio le puede afectar la 4
aflicción[21].

---

[15] O en general. *De universa philosophia* en el original latino.

[16] Cf., sobre esta obra, II, nota 12.

[17] Después del *Hortensio*, CICERÓN había escrito los *Académicos* y *De finibus*.

[18] Es decir, en los dos primeros libros que conforman las *Tusculanas*.

[19] Cf., al respecto, II, nota 25.

[20] *Causam disserendi* en el texto latino. Cf., al respecto, *Sobre el orador* II 36, 156, donde leemos: «Eso fue lo que hice, Cátulo, y de todos ellos he probado suficientemente los temas y los tipos *(causa et genera)* de discusión» (Tr. de J. J. Iso, *op. cit.*).

[21] *Aegritudo* en latín, que equivale al término griego *lýpē*.

—¿También las otras perturbaciones[22] del alma, es decir, los miedos, los deseos de placeres[23] y los raptos de ira? Se trata poco más o menos de lo que los griegos llaman *páthē*[24]. Yo podría haberlas llamado «enfermedades», y sería una traducción al pie de la letra, pero no encajaría en nuestro uso lingüístico. De hecho los griegos denominan a todas estas afecciones del tipo de la compasión, la envidia, la exaltación y la alegria «enfermedades», movimientos del alma que no obedecen a la razón; nosotros, por el contrario, podríamos denominar a esos mismos movimientos de un alma agitada con el nombre, apropiado en mi opinión, de perturbaciones, mientras que el término enfermedades no se ajustaría a nuestro uso[25], a no ser que tú opines de otra manera.

8 —No, esa es también mi opinión.

—¿Piensas, pues, que al sabio le pueden afectar estas perturbaciones?

—Sí que lo pienso.

—Luego esta sabiduría tan celebrada no es merecedora de tan gran estima, si es que en realidad no difiere mucho de la locura.

---

[22] Aunque la mayoría de los traductores vierten *perturbationes* por «pasiones», yo quienso que es preferible dejar el término latino tal cual, que indica, como ha señalado M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* II, pág. 7, «la agitación del espíritu como si de la superficie del agua se tratara».

[23] *Libidines* en el texto latino.

[24] Aunque el término griego alude más bien a las pasiones en general y no a las enfermedades. La verdad es que el Arpinate no se muestra nada fino en el excurso etimológico que viene a continuación, si se tiene en cuenta lo que acabo de indicar al principio de esta nota.

[25] Cf., al respecto, Cicerón, *De fin.* III 10, 35, donde leemos: «Por lo que se refiere a las perturbaciones del espíritu... (a las que los griegos llaman *páthē* y yo podría, traduciendo literalmente esta palabra, llamarlas enfermedades ...)» (Tr. de V. J. Herrero, *op. cit.).*

—¿Cómo? ¿A ti te parece locura toda conmoción del alma?

—No sólo a mí, por cierto, sino que me doy cuenta, y ello me suele producir admiración, de que nuestros antepasados tenían también esta opinión muchos siglos antes que Sócrates, fuente de la que ha manado toda esta filosofía que se ocupa de la vida y de la conducta[26].

—¿Por qué piensas eso?

—Porque el término locura *(insania)* indica una indisposición y una enfermedad de la mente, es decir, un estado no saludable y morboso del alma, al que han dado el nombre de
locura *(insania)*. Ahora bien, los filósofos llaman enferme- 9
dades a todas las perturbaciones del alma y dicen que no hay ningún necio que esté libre de estas enfermedades. Pero quienes están dominados por la enfermedad no están sanos, y las almas de todos los ignorantes están dominadas por la enfermedad, de manera que todos los ignorantes padecen locura *(insania)*[27]. En realidad nuestros antepasados pensaban que la salud de las almas consistía en un estado de tranquilidad y equilibrio y llamaron insania al estado de la mente al que le faltaban estas cualidades, porque en un alma perturbada, al igual que en un cuerpo que sufre una perturbación, no podía existir la salud.

---

[26] Es preferible traducir *moribus* por conducta, como hace J. E. King, en lugar de la traducción convencional de «costumbres». L. Zuccoli Clerici, interpretando los dos sintagmas preposicionales latinos *de vita et de moribus* como si de una hendíadis se tratara, traduce: «dal quale (Socrate) ebbe origine tutta questa filosofia che si occupa *dei comportamenti da tenere nella vita»* (la cursiva es mía).

[27] M. Pohlenz considera que desde «Ahora bien...» hasta el punto estamos en presencia de un excurso o interpolación. Además, se expone aquí, bajo la forma de un silogismo, la paradoja estoica de que sólo los sabios están cuerdos, como se ha indicado ya en la nota 12 *supra*.

5 10 No es menor la agudeza que les llevó a llamar *amentia* (ausencia de razón) y *dementia* (pérdida de razón)[28] a la afección del alma privada de la luz de la razón. Esto nos debe llevar a comprender que quienes impusieron esos nombres sostenían la misma opinión que los estoicos tomaron de Sócrates y conservaron fielmente, es decir, que todos los ignorantes no están sanos[29]. De hecho el alma que está dominada por alguna enfermedad —los filósofos, como acabo de decir, llaman enfermedades a estos movimientos desordenados— no está más sana que el cuerpo que está dominado por la enfermedad. De ello se sigue que la sabiduría es la salud del alma, mientras que la ignorancia es, por decirlo así, una falta de salud, es decir, una locura *(insania)* o una demencia *(dementia);* estos conceptos los expresan mucho mejor los términos latinos que los griegos, lo cual se volverá a encontrar en otros muchos lugares[30]. Pero de ello hablaremos en otra ocasión, volvamos ahora a lo que nos ocupa.
11 La naturaleza y las características de lo que estamos investigando las pone de relieve la fuerza misma del término[31]. Dado que es necesario considerar sanos a aquellos cuya mente no ha sido perturbada por movimiento alguno de índole, por así decir, enfermiza, hay que llamar no-sanos[32] a quienes se hallan en la situación contraria. Por ello no hay

---

[28] Mantenemos aquí los términos latinos, cuya traducción literal ofrecemos entre paréntesis.

[29] Jenofonte, en sus *Memorables* III 9, 6, pone, en boca de Sócrates, la expresión «la locura es lo contrario de la sabiduría», frase que sirve de base a la paradoja estoica ya mencionada de «todos los insensatos están locos».

[30] Como en II 15, 35 y III 8, 16 y 10, 22.

[31] *Sanus* y de su contrario *insanus.*

[32] Traduzco literalmente el término latino *insanos*, en el sentido de «locos», en lugar de recurrir al término «enfermos».

nada mejor que la expresión que acostumbramos a utilizar en la lengua latina cuando decimos que han perdido el dominio de sí mismos quienes desbocados se dejan arrastrar por el deseo o por la cólera —si bien la cólera en sí misma forma parte del deseo, porque de hecho la definición de la cólera es «deseo de venganza»—, de manera que cuando se dice que han perdido el dominio de sí mismos, se dice por el hecho de que ellos ya no están bajo el dominio de su mente, a la que por naturaleza se le ha confiado el poder sobre el alma entera. Cuál es el origen del término griego *manía* yo no sabría decirlo[33], pero, aún así, nosotros distinguimos mejor que ellos en qué consiste. En realidad nosotros ese tipo de locura *(insania),* que unido a la necedad abarca un significado más amplio, lo diferenciamos del frenesí *(furor).* Los griegos desearían hacer la misma distinción, pero su pobreza léxica no les ayuda a ello[34]; lo que nosotros llamamos frenesí ellos lo llaman *melancholía,* como si en realidad el desorden de la mente dependiera sólo de la bilis negra y no, como en muchos casos, de un acceso violento[35] de cólera, o temor o dolor; de un acceso de este tipo decimos que enloquecieron Atamante, Alcmeón[36], Ayante y Ores-

[33] Al Arpinate le fallan aquí sus conocimientos lingüísticos. El término griego *manía* deriva de una raíz que significa «poner mucho empeño en algo hasta el punto de llegar a obsesionarnos».

[34] *Sed parum valent verbo* en el texto latino. Otras traducciones de esta frase latina, imposible de traducir aquí en su literalidad, son: «Pero los griegos pueden contar poco con su léxico» (L. Zuccoli Clerici); «Pero los griegos no aciertan en el término que emplean» (J. E. King); «Pero las palabras les traicionan» (J. Humbert); «Pero con sus palabras les es imposible conseguirlo» (O. Gigon); «Pero ellos tienen dificultades con la palabra» (E. A. Kirfel).

[35] En la traducción de *graviore* por «acceso violento» sigo a Zuccoli Clerici.

[36] A Atamante, hijo de Eolo, lo volvió loco Juno para vengarse de que su esposa Ino hubiera criado a Dioniso, hijo de su rival Sémele. A impul-

tes[37]. A quien se encuentra en un estado semejante las Doce Tablas[38] le prohíben ser el dueño de sus bienes, y por eso no se usa la expresión «si él está loco», sino «si está loco furioso». Ellos pensaron en realidad que la estulticia, a pesar de que carece de equilibrio, es decir, de salud, era capaz, sin embargo, de desempeñar los deberes medios[39] y una conducta de vida normal y ordinaria, mientras que consideraron la locura furiosa una ceguera total de la mente. Y, aunque esta situación parece peor que la locura, sin embargo, es de una naturaleza tal que el sabio puede caer en la locura furiosa *(furor)*, pero no en la simple locura *(insania)*[40]. Pero esta es una cuestión diferente, volvamos al propósito que nos ocupa.

6 12 —Has dicho, pienso, que te parece que el sabio puede caer en la aflicción.

---

sos de su locura mató a su hijo Learco y persiguió a su esposa Ino, que logró huir arrojándose al mar con su otro hijo, Melicertes. Alcmeón, hijo de Anfiarao y Erifile, mató a su madre por haber obligado a su esposo Anfiarao a participar en la guerra contra Tebas, aun sabiendo que moriría en ella. Después del matricidio, Alcmeón, perseguido por las Furias, se volvió loco.

[37] Sobre Ayante, cf. I 98. Orestes, hijo de Agamenón y Clitemnestra, mató a su madre para vengar el asesinato de su padre. Perseguido también por las Furias, enloqueció. Este mito le sirvió al poeta trágico ESQUILO para llevar a la escena su única trilogía conservada completa, *La Orestíada*.

[38] Las *Doce Tablas* son el documento más antiguo de Derecho romano y su antigüedad se remonta al siglo V.

[39] Clara alusión a la distinción estoica entre *officia media*, o deberes medios, al alcance de muchas personas,y *officia perfecta*, que sólo puede desempeñar el sabio. Quien desee una mayor información sobre esta cuestión puede leer la extensa nota *ad loc.* de TH. W. DOUGAN II, págs. 14-15.

[40] Cf., al respecto, DIÓGENES LAERCIO, VII, 124, *SVF* III 664, donde leemos: «*(Sc.* los estoicos dicen) que todos los necios están locos, porque carecen de sensatez, pero hacen todo en conformidad con la locura que equivale a su falta de sensatez».

—Eso es lo que opino en realidad.

—Es humano que tú tengas esa opinión. Es evidente que nosotros no hemos nacido de una piedra[41], sino que hay innato en nuestras almas algo tierno y delicado que es sacudido por la aflicción como si de una tempestad se tratara. Y no yerra el famoso Crántor, que fue uno de los miembros más ilustres de nuestra Academia, cuando dice[42]: «No estoy en absoluto de acuerdo con quienes elogian con tanto empeño yo no sé qué extraña forma de insensibilidad, que ni puede ni debe existir. Yo no deseo estar enfermo, «pero si llegara a estarlo», dice, «quisiera conservar la sensibilidad, ya se me seccione o se me ampute algún miembro del cuerpo. Porque esta insensibilidad al dolor no se obtiene sino pagando un precio muy alto: el embrutecimiento del alma y la parálisis del cuerpo». Pero tengamos cuidado no vaya a ser éste el 13
lenguaje de personas que aprueban nuestra debilidad y condescienden ante nuestra molicie; atrevámonos no sólo a podar las ramas de nuestras miserias, sino también a arrancar todas las hebras de sus raíces. Aún así, algo quedará quizá, tan profundas son las raíces de la necedad, pero sólo quedará lo que debe quedar[43]. Convéncete de una vez de esto, si

---

[41] Frase proverbial de rancio abolengo en la literatura griega. Cf. Homero, *Il.* XVI 33-35: «¡Despiadado! Tu padre no fue Peleo, el conductor de carros, ni Tetis tu madre; el garzo mar fue quien te dio a luz y las abruptas rocas, pues tus sentimiento son implacables». (Trad. de E. Crespo, Madrid, Gredos, BCG, 2000) y en la *Od.* XIX 163 leemos lo siguiente: «Pues seguro que no has nacido de una encina de antigua historia ni de un peñasco» (Penélope se dirige a Odiseo). (Trad de J. L. Calvo, Madrid, Editora Nacional, 1976).

[42] El filósofo académico Crántor escribió un libro *Sobre la consolación*, a uno de cuyos pasajes alude aquí Cicerón. Cf. también, al respecto, Plutarco, *Cons. a Apol.* 102c, donde se refiere esta anécdota.

[43] Para no perder por completo la sensibilidad y dejar de ser seres humanos.

no se cura nuestra alma, lo cual no puede suceder sin la ayuda de la filosofía, no habrá fin alguno de nuestras miserias. Por ello, ya que hemos iniciado el tratamiento[44], confiémonos a sus cuidados; si queremos, nos curaremos. E iré un poco más lejos; no sólo trataré de la aflicción, aunque seguirá siendo la cuestión principal, sino también de toda perturbación, según yo lo he expresado, o enfermedad del alma, como prefieren los griegos. Y en primer lugar, si estás de acuerdo, sigamos el método de los estoicos, que acostumbran a compendiar de una forma breve sus argumentos; luego nosotros los ampliaremos según nuestro método[45].

7 14 Quien es fuerte[46], tiene también confianza en sí mismo (no puedo usar *confidens* en lugar de *fidens,* porque, por un mal uso de la lengua, esta palabra tiene un sentido negativo, a pesar de que deriva de *confidere,* que implica un elogio[47]). Ahora bien, quien tiene confianza en sí mismo, ciertamente no tiene miedo, porque en realidad la confianza es incompatible con el temor. Pero quien cae en la aflicción, también cae en temor, porque las cosas cuya presencia nos hace caer en la aflicción son las mismas que,

---

[44] El texto latino se limita a decir «ya que hemos iniciado», pero el contexto suple muy bien un complemento como «el tratamiento».

[45] Que no ve con buenos ojos la exageración a la que han llevado los estoicos la lógica aristotélica, poniendo en riesgo la profundidad y la finura interpretativa del debate filosófico académico-peripatético.

[46] Cicerón inicia aquí un ejemplo de argumentación lógica, típica del estoicismo, basada en el uso del sofisma o «sorites», palabra que deriva del griego *sōrós*, que significa «montón», porque era una argumentación del tipo siguiente: un solo grano de mijo no forma un montón; añádanse a continuación otros granos, uno tras otro; dado que no se puede determinar con precisión a partir de qué grano se forma el montón, hay que concluir que es lógicamente imposible llegar a la noción de montón.

[47] Ya que *confidere* es «tener confianza», pero el adjetivo *confidens*, que Cicerón rechaza aquí, había tomado el significado de «audaz, atrevido, presuntuoso».

cuando nos amenazan con presentársenos, tememos. De aquí se sigue que la aflicción es incompatible con la fortaleza. Es verosímil, por consiguiente, que quien cae en la aflicción cae también en el temor y, por supuesto, en el abatimiento y la depresión del alma. Quien cae en estas debilidades puede caer también en la esclavitud, o puede suceder incluso que admita que está derrotado. Quien llega a admitir esto tiene que admitir también el temor y la cobardía. Un hombre fuerte, por el contrario, no cae en estas debilidades, por lo que tampoco puede caer en la aflicción. Pero nadie es sabio si no es fuerte, luego el sabio no caerá en la aflicción. Además, quien es fuerte es necesario que esté dotado de grandeza de ánimo, y quien está dotado de grandeza de ánimo es invencible; quien es invencible tiene que menospreciar las cosas humanas y considerarlas en un nivel inferior a él. Pero nadie puede menospreciar las cosas que pueden causarle aflicción, por lo que hay que concluir que el hombre fuerte nunca sufre aflicción. Pero todos los sabios son fuertes, por consiguiente el sabio no cae en la aflicción. Y, de la misma manera que el ojo, cuando está inflamado, no está en una condición idónea para desempeñar su función, y también las demás partes, o el cuerpo en su conjunto, cuando se hallan alejados de su condición normal, fallan en el desempeño de su función y actividad, así también el alma, cuando está perturbada, no está en condiciones de cumplir su actividad. Ahora bien, la función del alma consiste en hacer un buen uso de la razón y el alma del sabio está en una condición tal que le posibilita el hacer el mejor uso posible de la razón, de manera que nunca se halla perturbada. Pero la aflicción es una perturbación del alma, por lo que el sabio estará siempre libre de ella.

8 16 También es verosímil una argumentación del tipo de: quien es temperante[48] —los griegos lo llaman *sṓphrona* y a la virtud correspondiente *sōphosýnē*[49], a la que yo suelo llamar una veces temperancia, otras moderación y, en ocasiones incluso, sentido de la medida, pero quizá lo adecuado sería llamar a esa virtud «frugalidad»[50], término que tiene un sentido más restringido entre los griegos, que llaman a los hombres frugales *chrēsímous,* es decir, simplemente «útiles», mientras que nuestro término[51] tiene un significado más amplio: toda forma de sobriedad, toda forma de inocencia[52] (que entre los griegos no tiene ninguna denominación usual, pero es posible usar *ablábeian*[53], porque la inocencia es la disposición del alma que es incapaz de perjudicar a alguien), —y las demás virtudes se contienen también en la frugalidad—. Si su significado no fuera tan amplio y se atuviera al sentido restrictivo que le da la mayoría, el sobre-

---

[48] La argumentación silogística se interrumpe abruptamente para dar paso a uno de esos excursos semántico-terminológicos tan dilectos a Cicerón.

[49] Término griego sin equivalencia en latín y en las lenguas modernas, como lo pone de relieve la inmediata puntualización de Cicerón sobre el término.

[50] Cicerón piensa que el término latino que refleja mejor el concepto de la *sōphrosýnē* helénica es el de *frugalitas,* que es un compendio de las virtudes del hombre romano, que engloba la medida, la honestidad, la sabiduría práctica y la sobriedad. A pesar de que en español el término se usa en un sentido muy restringido, hemos preferido mantener en la traducción la palabra latina.

[51] *Frugalitas* por supuesto.

[52] Entendiendo «inocencia» en el sentido etimológico de incapacidad de dañar a alguien.

[53] Aunque el sustantivo griego sólo se emplea en el sentido pasivo de *incolumitas,* es decir, incapacidad de recibir daño o perjuicio, Cicerón lo emplea aquí como sinónimo de *innocentia,* con el sentido activo de incapaz de perjudicar a alguien.

nombre de Lucio Pisón[54] nunca habría gozado de tanto pre-
dicamento. Pero, puesto que no se suele llamar «frugal»[55] ni 17
a quien ha abandonado su puesto por miedo, lo cual es una
prueba de cobardía, ni a quien por avaricia no restituyó lo
que se le había confiado en secreto, lo cual es una prueba de
injusticia, ni a quien por irreflexión ha gestionado mal un
asunto, lo cual es prueba de necedad, precisamente por eso
la frugalidad abarca tres virtudes, la fortaleza, la justicia y la
prudencia (aunque éste es un rasgo común de las virtudes,
pues todas se hallan relacionadas y unidas entre sí[56]), por lo
que la frugalidad es de suyo la cuarta virtud que queda. En
realidad su función específica es, según parece, guiar y cal-
mar los movimientos impulsivos del alma y, oponiéndose
siempre al deseo de placer, mantener en toda circunstancia
una moderada firmeza. El vicio que se le contrapone se de- 18
nomina ineptitud *(nequitia)*[57]. *Frugalitas,* en mi opinión, de-
riva de *frux* (fruto), el producto mejor de la tierra, mientras
que *nequitia* (aunque la derivación puede resultar un tanto
atrevida, debo intentarlo; considerésela un juego de pala-
bras, si carece de fundamento) deriva del hecho, digo yo, de
que en un hombre de estas características no hay nada *(ne-*

---

[54] Lucio Calpurnio Pisón, apodado *Frugi* por su moderación y sobriedad, fue tribuno en el año 149, cónsul en el 133 y censor en el 120. Escribió unos *Anales* que narraban la historia de Roma desde sus orígenes hasta su época.

[55] El entrecomillado del adjetivo sirve para indicar al lector el sentido completo de este término latino.

[56] Puntualización de claro abolengo socrático-platónico.

[57] Término latino de muy difícil traducción y de etimología muy controvertida. Si el término deriva de *nec quicquam,* como piensa VARRÓN, quizá erróneamente, en su *La lengua lat.* X 5, su significado sería «maldad o inutilidad». Si, como piensan otros, la palabra procede de *ne-aequum,* equivaldría a «injusticia». Si procede de *nequeo,* su significado sería el de «incapacidad, ineptitud».

quicquam), por lo que se dice de él que no es de provecho[58]. de manera que quien es frugal[59] o, si tú prefieres, moderado y temperante, tiene que ser firme, pero quien es firme, es tranquilo y quien es tranquilo, está libre de toda perturbación y, por lo tanto, también de la aflicción. Y estos son los rasgos propios del sabio, de manera que el sabio estará libre de aflicción.

9 No es desacertado, por lo tanto, el comentario de Dionisio de Heraclea[60] al pasaje de Homero en el que Aquiles se lamenta, me parece, con las palabras siguientes:

Mi corazón se hincha hasta el fondo de ira funesta,
cuando recuerdo que he sido privado del honor y de toda
[gloria[61].

19 ¿Es que una mano está en un estado normal cuando está hinchada? ¿O no está en un estado anormal cualquier otro miembro que está hinchado e inflamado? De un modo semejante, pues, el alma hinchada e inflamada está en un estado anormal. Ahora bien, el alma del sabio está siempre libre de defecto, nunca se hincha, nunca se inflama, condición, por el contrario propia del alma encolerizada, de manera que el sabio no se encoleriza nunca, porque, si se encoleriza, le domina también el deseo, pues es propio de quien está encolerizado desear el dolor más ardiente a la persona por la que se siente ofendido. Pero es inevitable que quien experimenta

[58] Literalmente «es un hombre de nada», *nihili* en latín, lo que equivale en nuestra lengua a «no es de provecho».

[59] Se continúa aquí el silogismo interrumpido abruptamente por las disquisiciones etimológicas. Cf. la nota 48 *supra.*

[60] Cf., sobre Dionisio de Heraclea, libro II, nota 205.

[61] Traducción ciceroniana un tanto libre, sobre todo el segundo verso, del pasaje homérico de *Il.* IX 646 y sig.: «Pero mi ánimo se hincha de ira cuando de aquello me acuerdo, de qué infame modo me trató entre los Argivos el Atrida» (tr. de E. Crespo, *op. cit.)*

este deseo experimente una gran alegria si ha logrado su propósito. La conclusión es que se alegra del mal ajeno; pero, puesto que el sabio no está sujeto a un sentimiento semejante, tampoco está sujeto a la cólera. Si, por el contrario, el sabio estuviera sujeto a la aflicción, estaría también sujeto a la cólera, pero, dado que está libre de ella, también estará libre de la aflicción. Además, si el sabio pudiera caer en la 20
aflicción, podría caer también en la compasión o la envidia *(invidentia)*[62]; no he usado el término envidia *(invidia)*, que se usa cuando alguien es envidiado, mientras que de *invidere* puede usarse correctamente el término *invidentia*, para evitar la ambigüedad del término *invidia*, palabra que deriva de «mirar con demasiada atención la fortuna de otro», como en el *Melanipo:*

¿Quién ha hecho mal de ojo a la flor de mis hijos[63]?

Da la sensación de que es un mal uso del latín, pero Accio ha acertado de lleno, porque, por analogía con *videre*, *invidere florem*, es más correcto que *invidere flori*[64]. A nosotros nos la veda el uso lingüístico, pero el poeta ha mantenido su derecho y se ha expresado con mayor audacia. La compa- 10 21
sión y la envidia afectan, por lo tanto, a la misma persona. Es decir, quien se duele de la desgracia de alguien, se duele

[62] Cicerón acuña el término *invidentia*, «tener envidia de alguien», para evitar la ambigüedad de la palabra *invidia*, que significa no sólo «tener envidia», sino también «ser envidiado», como él mismo nos indica acto seguido.

[63] Fragmento de *Melanipo*, tragedia perdida de Accio, *TRF* 424. Melanipo es un héroe tebano que tomó parte en la guerra contra Tebas, donde murió a manos de Anfiarao.

[64] Cicerón defiende aquí la construcción del verbo *invidere* con acusativo, con el sentido de mirar insistentemente algo, frente a la construcción posterior con dativo de persona, con el sentido de sentir envidia de alguien.

también de la prosperidad de alguien, como es el caso de Teofrasto[65], quien, al lamentar la muerte de su condiscípulo Calístenes, se aflige por la prosperidad de Alejandro y por ello dice que Calístenes se había topado con un hombre muy poderoso y muy afortunado, pero ignorante del modo como convenía hacer uso de la prosperidad[66]. Ahora bien, del mismo modo que la compasión es la afliccion por las desgracias de otro, así también la envidia es la aflicción por la prosperidad de otro. De manera que quien puede caer en la compasión puede caer también en la envidia; pero el sabio no puede caer en la envidia, por lo que tampoco en la compasión. Si el sabio se habituara a sentir aflicción, se habituaría también a sentir compasión. La aflicción, por ello, le es ajena al sabio.

22 Así es como tratan los estoicos estas cuestiones y sus conclusiones son demasiado concisas. Pero ellas requieren un tratamiento algo más amplio y detallado, haciendo, no obstante, un uso preferente de las opiniones de unos pensadores que utilizan una forma de argumentar y un pensamiento muy valiente y, por decirlo así, viril. Porque los peripatéticos, nuestros amigos[67], que superan a todos en elocuencia, en conocimientos y en seriedad, no llegan a convencernos del todo con su teoría del término medio de las perturbaciones o

---

[65] Sobre Teofrasto, cf. I, nota 145. Cicerón lo cita aquí a propósito de su obra *Calístenes o sobre la aflicción*.

[66] Calístenes de Olinto, sobrino y discípulo de Aristóteles, participó en la expedición de Alejandro a Asia, sobre la que escribió una historia que se nos ha perdido casi por completo. En un momento del viaje, se negó a rendir honores divinos a Alejandro, a consecuencia de lo cual, acusado de participar en una conspiración, fue asesinado el año 327.

[67] Porque habían sabido compaginar el pensamiento filosófico y la oratoria. Cf., en relación con esto, CICERÓN, *De fin.* V 3, 7.

enfermedades del alma[68]. En realidad todo mal, por muy moderado que sea, es un mal, mientras que lo que nosotros pretendemos es que en el sabio él no exista en absoluto. Del mismo modo que el cuerpo, aunque la enfermedad que lo afecte sea moderada, no está sano, así también, en el alma, ese término medio excluye la salud. Por esa razón, como en otros muchos casos, nuestros conciudadanos han acertado al denominar enfermedad *(aegritudo)*, por analogía con los cuerpos enfermos, a la pena, la inquietud y la angustia. Los 23
griegos denominan toda perturbación del alma con un término casi idéntico al nuestro, porque llaman *páthos*, es decir, enfermedad, a cualquier movimiento turbulento que tiene lugar en el alma. Pero nosotros hilamos más fino: la aflicción del alma es muy semejante a la condición de los cuerpos enfermos, pero el deseo sexual no es semejante a la enfermedad, ni tampoco la alegría desbordante, que es un placer desenfrenado y delirante del alma. El miedo tampoco es de suyo completamente semejante a la enfermedad, aunque está próximo a la aflicción, pero, hablando con propiedad, tanto la enfermedad del cuerpo como la aflicción del alma tienen una denominación no escindible del dolor[69]. Nosotros debemos explicar, por lo tanto, el origen de este dolor, es decir, la causa que origina la aflicción en el alma, del mismo modo que la enfermedad en el cuerpo. En efecto, al igual que los médicos piensan que, una vez que han des-

---

[68] Sobre la famosa teoría aristotélica del término medio, cf., por citar un ejemplo, *Ética Nicomaquea* II 1106b25 y sigs., donde leemos: «La perfección moral tiene que ver con las pasiones y las acciones, en las que el exceso es un error y el defecto objeto de reproche, mientras que se elogia el término medio y obtiene el éxito».

[69] O menos literalmente: «contienen en el nombre la noción de dolor» (L. Zuccoli Clerici), o «implican necesariamente una idea de sufrimiento» (J. Humbert).

cubierto la causa de la enfermedad, han descubierto también la curación, así también nosotros, una vez que hayamos descubierto la causa de la aflicción, hallaremos también la posibilidad de curarla.

11 24 La causa, en conclusión, hay que ponerla única y exclusivamente en la opinión[70], pero no sólo de la aflicción, sino también de todas las perturbaciones, que son genéricamente cuatro, con numerosas subdivisiones. Puesto que toda perturbación es de hecho un movimiento del alma que, o no participa de la razón, o rechaza la razón, o no obedece a la razón, y ese movimiento es provocado de dos maneras, o por una opinión sobre lo que es el bien, o una opinión sobre lo que es el mal, tenemos cuatro perturbaciones divididas de una forma simétrica. Dos se originan en realidad de una opinión sobre lo que es el bien, una de las cuales es el placer delirante, es decir, una alegría que va más allá de la medida, originada por la creencia de que tenemos delante un gran bien, la otra, el deseo, que se puede denominar perfectamente deseo voluptuoso, y que consiste en el apetito inmoderado, que no obedece a la razón, de lo que se supone que es un
25 gran bien. Estos dos géneros, por lo tanto, el placer delirante y el deseo voluptuoso, son fruto de una turbación provocada por una opinión sobre los bienes, del mismo modo que los dos restantes, el miedo y la aflicción, son fruto de la turbación provocada por una opinión sobre los males. Porque el miedo es la creencia de que un gran mal nos amenaza y la aflicción es la creencia de que estamos en presencia de un gran mal, y, a decir verdad, una creencia reciente de un mal de una naturaleza que da la sensación de que es justo sufrirlo, es decir, que quien lo sufre piensa que él debe sufrirlo.

---

[70] En la *dóxa* de los griegos, en cuanto contrapuesta al conocimiento verdadero que está en la base de la virtudes y de la perfección moral.

Nosotros debemos luchar, sin embargo, con todas las fuerzas y todos los medios, contra estas perturbaciones, que la necedad lanza e incita contra la vida de los hombres, como si de Furias se tratara, si queremos que transcurra de una forma tranquila y plácida el tiempo de vida que se nos ha concedido. Pero de las demás perturbaciones hablaremos en otro momento[71]; ahora, si es posible, intentemos desterrar la aflicción. Sea ése nuestro propósito en realidad, puesto que tú has dicho que te parece que el sabio puede caer en ella, opinión que yo no comparto en absoluto; en realidad ella es algo horrible, penoso, detestable, algo de lo que hay que huir con todas nuestras fuerzas y, por decirlo así, con las velas desplegadas y a fuerza de remos.

¿Qué te parece a ti aquel famoso 12 26

nieto de Tántalo, hijo de Pélope, que una vez de su suegro,
el rey Enomao, obtuvo a Hipodamía en nupcias forzadas[72]?

¡Y eso que era biznieto de Júpiter! ¿Cómo pudo envilecerse tanto y quebrantarse tanto?

¡No os aproximéis a mí, dice, *extranjeros! ¡Quedaos donde*
[estáis!
¡Que mi contacto o mi sombra no dañen a los buenos!
Tan grande es la fuerza del delito que se ha adherido a mi
[cuerpo[73].

---

[71] En el libro cuarto.

[72] Versos del *Tiestes* de Ennio. Tiestes era hijo de Pélope y nieto de Tántalo. Con la expresión «en nupcias forzadas» se alude al engaño al que recurrió Pélope para casarse con Hipodamía. Pélope venció a Enomao, padre de Hipodamía, en la carrera de carros, porque convenció a un auriga para que dejara floja una rueda del carro de Enómao.

[73] Palabras que en el *Tiestes* de ENNIO dirige Tiestes al coro lamentándose de la terrible acción que acaba de cometer, haber devorado a sus pro-

¿Quieres condenarte tú, Tiestes, y privarte de la luz del sol por el efecto del delito de otro? ¿No piensas que el famoso hijo del Sol[74] es indigno de la luz de su propio padre?

Mis ojos están hundidos, mi cuerpo se ha secado por la del-
[gadez,
las lágrimas han devorado con su humedad mis mejillas
[exangües;
entre la suciedad de mi rostro, mi barba, hirsuta por la
[mugre
y sin rasurar, me oscurece el pecho, áspero por la inmundi-
[cia.

Tú mismo, Eetes, el más necio de los hombres, te has procurado estas desgracias; ellas no estaban entre las que el azar te había infligido, a decir verdad, cuando el mal era viejo, cuando se había aplacado la agitación del alma —mientras que la aflicción, como demostraré, consiste en la creencia de que hay un mal reciente—; pero tú sufres, evidentemente, porque echas de menos el reino, no a tu hija. A ella de hecho la odiabas, y quizá con razón, pero no soportabas con ánimo sereno la pérdida de tu reino. No obstante, es impúdica la tristeza de quien se consume en el dolor porque no se
27 le permite gobernar a hombres libres. El tirano Dionisio[75], como todo el mundo sabe, expulsado de Siracusa, ejercía en

---

pios hijos que su hermano Atreo le ha servido en un banquete, como venganza por haber seducido a su esposa Aérope.

[74] Alusión a Eetes, hijo del Sol y rey de la Cólquide, padre de Medea. Después de la llegada de Jasón a su tierra para conquistar el vellocino de oro, fue destronado por su hermano Perses, pero luego recuperó el reino con la ayuda de Medea y su nieto Medo.

[75] Se trata de Dionisio el Joven, que fue tirano de Siracusa desde el año 367. En el año 343 fue destronado por Timoleonte y se exilió a Corinto, donde vivió.

Corinto de maestro de escuela: hasta tal punto era incapaz de dejar de mandar. ¿Pero qué actitud puede haber más desvergonzada que la de Tarquinio[76], que combatió contra quienes no habían tolerado su soberbia? Al no haber podido él recuperar el poder, ni con ayuda de las armas de los de Veyos ni de los Latinos, se cuenta que se retiró a Cumas y en esa ciudad se dejó consumir por la vejez y la aflicción.

¿Piensas tú entonces que al sabio le puede suceder de- 13
jarse abatir por la aflicción, es decir, por la desgracia? Si es cierto que toda perturbación es una desgracia, la aflicción es una tortura. El deseo voluptuoso te hace arder, la alegría desbordante te hace caer en ligereza, el miedo en degradación, pero la aflicción causa males mayores: consunción, tormento, postración, aspecto horrible, lacera y devora el alma y la destruye por completo. Si no nos despojamos de ella hasta conseguir eliminarla, no podemos liberarnos de la desgracia.

Una cosa al menos es evidente, que la aflicción se origi- 28
na cuando se tiene la impresión de que un gran mal se nos presenta y nos acosa. Epicuro considera, sin embargo, que el mero pensamiento del mal es por su naturaleza una aflicción, de manera que quienquiera que piense en un mal de una gravedad mayor de la habitual, con sólo pensar que le ha sucedido a él, de inmediato cae en la aflicción. Los Cirenaicos[77] piensan que no todos los males provocan la aflicción, sino sólo los inesperados e imprevistos. Sin duda éste es un aspecto que debe tenerse en cuenta en relación con el aumento de la aflicción; es evidente que todos los males im-

---

[76] Se trata del famoso rey Tarquinio el Soberbio, que fue desposeído del trono el año 510.

[77] Escuela filosófica de origen socrático, cuyo fundador fue Aristipo de Cirene, respecto del cual, cf. II, nota 34.

previstos nos parecen más graves. De aquí que con razón se alaben aquellos versos que dicen:

Yo, cuando los engendré, sabía que iban a morir y para un
[destino semejante los he criado.
Cuando luego los mandé a Troya para defender a Grecia,
sabía que los mandaba a una guerra mortífera, no a un ban-
[banquete[78].

14 29 Por esa razón, esta reflexión anticipada sobre los males futuros suaviza el momento en que se nos presentan, al prever su llegada con mucha anticipación. De aquí que se alaben con razón las palabras de Teseo[79] en Eurípides; yo podría, como hago a menudo, traducirlas en latín:

Recordando las palabras que había oído yo a un hombre
[sabio,
meditaba en mi interior las desgracias que me sobrevendrían:
o una muerte prematura, o la huida dolorosa del exilio,
o pensaba siempre en algún gran mal,
para que, si me llegaba alguna calamidad enviada por el azar,
al cogerme desprevenido no me desgarrara mi imprevista preocupación.

30 Esto es lo que dice Teseo que había oído a un sabio, pero en realidad Eurípides está hablando de su propia experiencia

---

[78] Versos que corresponden o al *Telamón* de ENNIO, o al *Teucro* de PACUVIO *(TRF, inc.* 85 y sigs.). Telamón había enviado a la guerra de Troya a sus dos hijos, Teucro y Ayante, de los cuales sólo regresó Teucro.

[79] Teseo es el mítico rey de Atenas, hijo de Egeo, que realizó muchas empresas heroicas, entre las que destaca haber dado muerte al toro que devastaba la llanura de Maratón y haber matado al Minotauro en el laberinto de Creta. Los versos que se citan a continuación son de una tragedia desconocida.

personal. De hecho él había sido discípulo de Anaxágoras[80], del que se cuenta que, cuando se le comunicó la muerte de su hijo, había dicho: «Sabía que lo había engendrado mortal[81]». Lo que indican estas palabras es que a quienes no han meditado sobre estos sucesos les resultan dolorosos. Por ello no cabe la menor duda de que los males que no se han previsto se consideran más graves. Por consiguiente, aunque esta circunstancia no es la única que origina la aflicción mayor, sin embargo, dado que la previsión y la preparación del espíritu contribuyen a la disminución del dolor, el ser humano debería meditar siempre en todas las cosas humanas. Indudablemente en esto consiste la sabiduría superior y divina, en captar y en estudiar en profundidad las vicisitudes humanas, en no admirarse de nada cuando sucede y en pensar, antes de que suceda, que no hay nada que no pueda suceder.

Por esa razón, todos, cuando están en el culmen de la pros-
[peridad,
precisamente entonces,
deben meditar en su interior cómo soportar las tribulaciones.
Cuando se regresa de un viaje, siempre hay que pensar en
[los peligros y en los daños,
o en un delito cometido por el hijo, o en la muerte de la es-
[posa, o en una enfermedad de la hija,
que son desgracias comunes todas, para que ninguna de ellas
[le resulte nueva a nuestro espíritu;
cualquier bien que se presente inesperado, considéreselo
[como una ganacia[82].

---

[80] Sobre Anaxágoras, cf. libro I, nota 313. Como señala M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* II, pág. 20, Anaxágoras ejerció un gran influjo sobre Eurípides, no sólo en el campo de la moral, sino también en la concepción de la naturaleza y la formación del mundo.

[81] Dicho famoso que se atribuía también a Solón y a Jenofonte. Cf., sobre Jenofonte, Diógenes Laercio II 35.

[82] Versos del *Formión* de Terencio, 241-246.

15 31 Ahora bien, si Terencio[83] ha sabido expresar de una forma tan adecuada esta idea tomada de la filosofía, ¿no vamos a ser capaces nosotros[84], de cuyas fuentes él la ha extraido, de expresarla mejor y tener una conciencia más firme de la misma? Buen ejemplo de ello es aquel rostro siempre impertérrito que, según se dice, Jantipa acostumbraba a proclamar a los cuatro vientos que había observado en su esposo Sócrates: ella le había visto siempre salir y regresar a casa con la misma expresión[85]. No se trataba en realidad de la frente[86] de aquel anciano Marco Craso[87], del que Lucilio[88] dice que se había reído una sola vez en toda su vida, sino de una tranquila y serena[89]; así al menos es como se nos ha transmitido. Y es natural que su rostro fuera siempre el mismo, dado que su mente, sobre la que él se modela, no sufría alteración alguna. Por ello, yo acepto sin vacilar de los cirenaicos estas armas contra los avatares del azar, con las que, con la ayuda de una larga meditación, se harán mil pedazos sus ataques[90], cuando se presenten, y al mismo tiempo yo declaro que el mal de la aflicción proviene de la creencia, no

---

[83] Publio Terencio Afro *(ca.* 190-159) es, junto con Plauto, el más grande comediógrafo latino. De él se nos han conservado seis comedias.

[84] Que nos consideramos filósofos.

[85] Esta anécdota de Jantipa, la esposa de Sócrates, nos la narra Estobeo, *Flor.* 108, 77.

[86] En la que acostumbramos a reflejar la severidad de una persona.

[87] Marco Licinio Craso, abuelo del triunviro. Plinio, en su *Hist. nat.* VII 19, 79, nos cuenta que a este personaje se le conocía por «el hombre que nunca sonríe».

[88] Gayo Lucilio, que vivió en el siglo segundo, es el principal autor satírico de la literatura latina anterior a Horacio. Escribió treinta libros de *Sátiras*, que retrataban a los personajes más importantes de su tiempo.

[89] De una frente tranquila y serena, por supuesto.

[90] Los de los avatares del azar.

de la naturaleza ; si de hecho fuera algo real, ¿por qué se volverían más ligeros los males cuando se los prevé?

Mas sobre esta cuestión es posible hablar con una mayor 32 precisión, si examinamos antes la opinión de Epicuro. Él piensa que todo aquel que considere que se halla en medio de males debe caer necesariamente en la aflicción, ya se trate de males previstos y esperados con anterioridad, ya se trate de males inveterados. Según él, los males no disminuyen por hacerse viejos, ni se aligeran por haberlos previsto, y es una necedad pensar en un mal que puede venir o que quizá no se presente nunca; bastante odioso es todo mal cuando se ha presentado; mas quien siempre está pensando que le puede acontecer algo adverso, hace de ese pensamiento un mal perpetuo, pero, en el caso de que ni siquiera suceda, se echa encima sin motivo una infelicidad involuntaria, de manera que siempre se está torturando, o por sufrir el mal, o por pensar en él. Epicuro hace consistir el alivio de la aflic- 33 ción en dos actitudes, en el apartar del pensamiento las penas y en el volverse a la contemplación de los placeres. Él piensa de hecho que el alma es capaz de obedecer a la razón y seguirla por donde ella la guíe. Ahora bien, la razón impide que nos fijemos en las penas, nos aleja de los pensamientos dolorosos y embota nuestra agudeza para la contemplación de las penas[91]; cuando la razón ha tocado a retirada ante ellas[92], nos impulsa e incita por el contrario a observar y degustar con toda nuestra mente una variedad de placeres,

[91] Porque nuestra razón nos hace comprender que las penas y los sufrimientos, o se fundamentan en opiniones falsas, o son inherentes a la condición humana y, por ello, inevitables.

[92] Ante las penas, sin duda. Bella metáfora en la que el Arpinate compara la aflicción y las penas con un ataque ante el que la razón da la orden de retirada.

con lo que él piensa que la vida del sabio alcanza su plenitud, no sólo con el recuerdo de los placeres pasados, sino también con la esperanza de los que deben seguir. Nosotros hemos expresado esto a nuestra manera, los Epicúreos lo dicen a la suya; pero fijémonos en lo que dicen y no nos preocupemos de cómo lo dicen[93].

16 34 Para empezar, hacen mal en censurar el pensar con anticipación en el porvenir. No hay nada en realidad que debilite y alivie tanto la aflicción como el pensar continuamente, en cada momento de la vida, que no hay nada que no pueda suceder, el meditar sobre la condición humana, sobre la ley de la vida[94] y nuestra disposición a obedecerla, disposición que no nos lleva a estar siempre tristes, sino a no estarlo nunca. Quien piensa en la naturaleza de la realidad, en las vicisitudes de la vida, en la debilidad del género humano, en realidad no se entristece al pensar en ello, sino que precisamente es entonces cuando él lleva la función de la sabiduría a su realización plena, porque él consigue dos cosas: por un lado, al reflexionar sobre los avatares humanos, disfruta con el cumplimiento de la función propia de la filosofía[95], por otro, en las adversidades, halla el remedio de un triple consuelo: en primer lugar, porque siempre ha tenido en su mente que ellas pueden suceder, pensamiento éste que es el más eficaz para atenuar y disipar todas las penas; en segundo lugar, porque comprende que los avatares humanos deben ser soportados con talante humano[96]; por último, porque ve que

---

[93] Es decir, sin ninguna elegancia expresiva, de un modo descarnado.

[94] Sobre la *suprema lex, naturae lex, fatum*, como señala M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* II, pág. 34.

[95] A saber, la mera especulación, base indispensable para adoptar luego una actitud vital determinada.

[96] Es decir, teniendo plena conciencia de la limitación y fragilidad de la condición humana.

no existe mal alguno con excepción de la culpa y que, por otra parte, no hay ninguna culpa cuando acontece algo cuya responsabilidad no puede achacarse al ser humano.

En realidad esa evocación del placer que nos propone 35
Epicuro, cuando pretende alejarnos de la contemplación de los males, carece de sentido. Cuando nos atormentan esas preocupaciones que consideramos malas, no depende de nosotros disimularlas u olvidarlas: nos desgarran, nos torturan, nos aguijonean, nos queman, no nos dejan respirar. ¿Y tú nos mandas que las olvidemos, lo cual es contrario a la naturaleza, tú que nos arrancas la ayuda que la naturaleza nos ha procurado, la duración del dolor[97]? Por supuesto que la medicina que nos proporciona el lento transcurrir del tiempo es lenta pero eficaz, no te quepa duda. Tú quieres que piense en cosas buenas y me olvide de los males. Lo que tú dices tendría algún valor, y sería digno sin duda de un gran filósofo, si por esas cosas buenas tú entendieses las más dignas
del ser humano. Supongamos que Pitágoras, o Sócrates, o 17 36
Platón, me dijeran: «¿Por qué estás abatido? ¿Por qué sufres? ¿Por qué sucumbes y cedes a los embates de la fortuna? Quizá te ha podido pellizcar y punzarte, pero seguro que no ha podido quebrantar tus fuerzas. Grande es el poder que hay en las virtudes; despiértalas, si es que duermen. La primera que vendrá en tu ayuda será la fortaleza, que te hará tan animoso que despreciarás y no tendrás en consideración alguna todo lo que al ser humano le puede acontecer. Luego vendrá en tu ayuda la templanza, que coincide con la moderación que hace un momento yo he denominado frugalidad[98], que no consentirá que tú hagas nada vergonzoso o in-

---

[97] Porque la duración del dolor y el habituarnos a él es lo único que lo suaviza y alivia.

[98] Cf., al respecto, el parágrafo 16.

digno. ¿Pero hay algo más indigno y vergonzoso que un hombre afeminado? Ni siquiera la justicia, que parece que en esta cuestión juega un papel insiginificante[99], te permitirá realizar estas acciones; ella dirá, no obstante, que tú eres injusto en un doble sentido, no sólo porque deseas lo ajeno, desde el momento en que siendo un simple mortal pretendes la condición de los inmortales, sino también porque llevas a mal haber restituido lo que habías recibido en usufructo[100].
37 ¿Y qué vas a responder a la prudencia cuando ella te enseñe que la virtud, al igual que es autosuficiente para una vida digna, lo es también para una vida feliz[101]? Si la virtud dependiese de su relación con las cosas externas, en lugar de tomar de sí misma su origen y su finalidad, sin tener que buscar nada en ninguna parte, al abarcar ella todo lo que le es propio, no comprendo por qué habría que adornarla con palabras tan vehementes o buscarla con tanto empeño». Si esos son los bienes a los que me convocas, Epicuro, te obedezco, te sigo, te tomo como guía, me olvido hasta de mis males, como quieres, y tanto más fácilmente porque pienso que ni siquiera hay que considerarlos males. Pero tú guías mi pensamiento hacia los placeres. ¿A qué placeres? A los del cuerpo, pienso, o a aquellos que, por causa del cuerpo, ocupan nuestra mente mediante el recuerdo o la esperanza.

---

[99] Puesto que ella se ocupa sobre todo de nuestras relaciones con los demás.

[100] La vida, con toda seguridad.

[101] Sobre esta idea, tan genuinamente estoica, cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 127: «La virtud es autosuficiente para la felicidad, como dicen Zenón y Crisipo en el libro primero de su tratado *Sobre las virtudes* y Hecatón, en el libro segundo de su tratado *Sobre los bienes*». Quien desee conocer la colección exhaustiva de fuentes sobre el tema puede recurrir a V. ARNIM, *SVF*, III 49-67, donde las hallará recogidas todas bajo el epígrafe *Virtutem sufficere ad vitam beatam*.

¿Hay algo más[102]? ¿Interpreto correctamente tu pensamiento? Porque sus discípulos suelen decir que nosotros no comprendemos lo que quiere decir Epicuro. Esto es lo que Epi- 38
curo dice y esto es lo que solía sostener y decir con toda la fuerza de su voz, cuando yo lo escuchaba en Atenas, aquel mordaz viejo Zenón[103], pero el más inteligente de ellos: feliz el hombre que sabe disfrutar de los placeres presentes y confía en seguir disfrutándolos durante toda su vida o gran parte de ella, sin que sobrevenga el dolor, o, si sobreviene, en el caso de que sea extremo, será breve, pero, en el caso de que se prolongue, comportará más placer que mal[104]; pensar en estas cosas le hará feliz, especialmente si está satisfecho de los bienes que ha disfrutado y no teme ni a la muerte ni a los dioses. He aquí la noción epicúrea de la vida feliz expresada con las palabras de Zenón, de manera que no puede rechazarse en absoluto.

¿Y en conclusión? ¿La perspectiva y el pensamiento de 19 39
una vida de este tipo podrán aliviar a Tiestes, a Eetes, al que me acabo de referir, o a Telamón[105] expulsado de su patria, desterrado y pobre? Su sola presencia despertaba la siguiente exclamación de sorpresa:

¿Es éste aquel famoso Telamón, cuya gloria poco ha se ha
[elevado hasta el cielo,

[102] ¿O algo diferente de la mera concepción del placer corporal?

[103] Se trata del filósofo epicúreo Zenón de Sidón, que vivió a caballo de los siglos II y I. Cicerón y Ático le oyeron enseñar en Atenas.

[104] Cf., sobre esta cuestión, EPICURO, *Máxima Capital* IV: «El dolor de la carne no dura ininterrumpidamente, sino que el dolor extremo dura brevísimo tiempo, mientras que el dolor que apenas sí supera el placer que se experimenta en la carne no dura muchos días. En cuanto a las enfermedades de larga duración proporcionan a la carne más placer que dolor».

[105] Padre de los héroes Ayante y Teucro.

a quien los griegos contemplaban, hacia cuyo rostro levan-
[taban sus rostros[106]?

40 Pero si, como dice el mismo poeta[107], a uno «se le vienen abajo al mismo tiempo el ámimo y los recursos», debe ir a buscar su medicina en aquellos filósofos antiguos serios[108], no en esos devotos del placer. ¿Qué es lo que entienden ellos en realidad por abundancia de bienes? Admitamos que el sumo bien es la ausencia de dolor —aunque no se llame placer a esto, pero ahora no es necesario tratar todas las cuestiones—: ¿se nos debe llevar allí[109] para aliviar nuestro sufrimiento? Admitamos que el dolor es el mal supremo: ¿quien no se encuentra en esa situación dolorosa, si está li-
41 bre de mal, disfruta por ello del sumo bien? ¿Por qué tergiversas la cuestión, Epicuro, en lugar de reconocer que el placer al que nos referimos nosotros es el mismo al que tú te sueles referir cuando te has restregado por completo la cara[110]? ¿Son estas tus palabras o no? En el libro que contiene toda tu doctrina[111] — desempeñaré ahora la función de traductor, para que nadie piense que me lo estoy inventando— dices lo siguiente: «Por mi parte, yo no acierto a comprender qué sentido puede darse a ese famoso bien, si le quito los placeres que se experimentan mediante el gusto, si le quito los que se experimentan por medio de las experiencias

[106] Versos de una tragedia desconocida.

[107] O el mismo Telamón, ya que el texto latino se limita a decir *idem*.

[108] Como Pitágoras, Sócrates, Platón, o en los académicos y los peripatéticos.

[109] Es decir, a la concepción epicúrea del placer y su forma peculiar de evitar el dolor.

[110] Para borrar de tu rostro la vergüenza de reconocer que los placeres más importantes son los del cuerpo.

[111] El que escribió Epicuro *Sobre el sumo bien* en treinta y siete libros.

sexuales, si le quito los que se perciben mediante la audición de los cantos, si le quito las impresiones placenteras procedentes de las formas bellas que se perciben con la vista, o todos los demás placeres que en todo ser humano se originan de cualquier sentido. No puede decirse en verdad que la alegría del espíritu es el único bien que puede reconocerse como tal. En realidad, tal y como yo la concibo, la alegría espiritual consiste en la esperanza de que todos los placeres que he citado antes permitan que la naturaleza, al entrar en posesión de los mismos, se halle privada de dolor[112]». Y lo expresa con estas palabras, para que todo el 42
mundo comprenda qué es lo que entiende Epicuro por placer. Luego, un poco más abajo: «Muchas veces», dice, «he preguntado a quienes recibían el nombre de sabios cuáles serían los bienes con que se quedarían, si les quitasen aquellos[113], a no ser que lo que ellos pretendan sea pronunciar palabras vanas: nunca he conseguido que ellos me dieran una respuesta[114]. Si lo que quieren es lanzar a borbotones por su boca discursos sobre las virtudes y las sabidurías, lo único que harán es indicarnos el camino mediante el cual se consiguen los placeres de los que he hablado antes». Lo que viene a continuación es del mismo tenor y todo su libro, que trata del sumo bien, se halla repleto de palabras y conceptos semejantes. ¿Es éste el tipo de vida al que piensas convocar 43

[112] Cf., al respecto, ATENEO, XII 546e = DIÓG. LAER., X 5 (67 Us.), donde leemos: «Yo por mi parte no concibo el bien si le quito los placeres del gusto, si le quito los placeres sexuales, si le quito los del oído, si le quito las impresiones suaves que por medio de la vista recibo de las formas».

[113] Es decir, los placeres procedentes de las impresiones sensoriales.

[114] O «no he conseguido llegar a saber nada de ellos», que es lo que dice literalmente el texto latino.

al héroe Telamón para aliviarle su aflicción? ¿Y, si ves a uno de los tuyos afligido por la tristeza, le darás un esturión en lugar de un tratado socrático? ¿Le exhortarás a que oiga los sonidos de un órgano hidráulico[115] en lugar de las palabras de Platón? ¿Le pondrás delante, para que los mire, lugares floridos y variados? ¿Le pondrás debajo de las narices un ramillete de flores? ¿Le quemarás perfumes y le invitarás a que se adorne con guirnaldas de rosas? Si le das otra cosa...[116], seguro que entonces habrás enjugado todo su llanto.

19 44 Esto es lo que debe reconocer Epicuro, o eliminar de su libro lo que he citado palabra por palabra, o, mejor aún, tirar el libro entero, porque está a rebosar de placeres. Debemos preguntarnos, por tanto, cómo podemos liberar de su aflicción a quien se expresa así:

Es evidente que ahora me falla más la fortuna que mi linaje.
Yo tenía a mi disposición un reino, lo digo para que sepas
[desde qué lugar tan elevado,
desde qué poder, desde qué prosperidad se ha derrumbado
[al precipitarse mi fortuna[117].

¿Qué dices a esto? ¿Le hacemos tragar a éste un vaso de vino y miel, o algo por el estilo, para que deje de llorar? He aquí lo que dice en otra parte el mismo poeta:

---

[115] El órgano hidráulico lo había inventado Ctesibio de Alejandría en el siglo II. Constaba de siete cañas o tubos, a través de los cuales el agua, al presionar al aire, producía el sonido.

[116] Cicerón utiliza aquí la figura retórica de la aposiopesis o reticencia, que consiste en no citar lo que por pudor o ironía no quiere citar. En esta caso, podríamos sobreentender algo así como «pero si le das una buena moza».

[117] Versos de una tragedia de ENNIO desconocida.

Desde el culmen de mi poder heme aquí necesitada de tu
[fuerza, Héctor[118].

Debemos socorrerla; lo que está pidiendo en realidad es ayuda:

¿Qué protección puedo pedir o buscar? ¿Qué ayuda
puedo esperar ahora del destierro o la huida?
He perdido mi fortaleza y mi ciudad. ¿A quién me dirigiré?
[¿En quiénes me apoyaré?
Ni siquiera me quedan los altares patrios, destruidos y aba-
[tidos yacen en tierra,
los templos están incendiados por las llamas, los elevados
[muros quedan en pie quemados,
deformados y con las vigas de abeto torcidas[119].

Conocéis lo que viene a continuación, sobre todo los versos:

¡Oh padre, oh patria, o morada de Príamo,
templo cerrado por altisonante gozne[120]!
Yo te he visto en pie con toda la opulencia extranjera[121],
con los techos tallados a casetones,
regiamente adornada con oro y marfil[122].

---

[118] Verso de la tragedia de ENNIO *Andromacha aechmalotis*, esc. 85 VAHLEN.

[119] Versos de la misma tragedia de ENNIO, esc. 86 y sigs. VAHLEN.

[120] Este verso es una aposición a morada, considerada por el poeta como un templo del linaje familiar.

[121] O asiática, como prefieren traducir algunos el adjetivo *barbarica* del sintagma *ope barbarica*. Téngase en cuenta que Andrómaca se está refiriendo a su palacio de Troya, que está situado en la península de Anatolia.

[122] Versos de la misma tragedia de ENNIO, esc. 92 y sigs. VAHLEN. Los versos 94 y 95 se han citado ya en I 85.

45 ¡Qué egregio poeta, aunque ahora lo desprecien los panegiristas de Euforión[123]! Él se da cuenta de que todo lo repentino e inesperado es más grave. ¿Qué es lo que añade, después de haber ponderado el poderío real que daba la impresión de que iba a durar siempre?:

Todo lo he visto presa de las llamas,
que a Príamo se le quitaba la vida por la fuerza,
que el altar de Júpiter se mancillaba con sangre[124].

46 ¡Espléndida poesía! Conmueve sin duda por su contenido, sus palabras y sus ritmos. Liberémosla[125] de la aflicción. ¿Cómo? Pongámosla sobre un lecho de plumas, traigámosle una citarista, quememos ungüentos olorosos, démosle una escudilla de bebida dulcecita, veamos de procurarle algo de comida[126] ¿Estos son en definitiva los bienes que nos liberan de las aflicciones más graves? En realidad tú decías poco antes que ni siquiera concebías que hubiera otros. En conclusión, yo estaría de acuerdo con Epicuro en que hay que abandonar el dolor y dirigirnos hacia el pensamiento de los bienes, si lograra ponerme de acuerdo con él sobre la naturaleza del bien.

---

[123] Acerba crítica ciceroniana de la poesía erudita y compleja de Euforión de Calcis (276-186), en la isla de Eubea, poeta, gramático y bibliotecario de Antíoco el Grande en la ciudad de Antioquía.

[124] Nuevos versos de la tragedia de Ennio ya citada, esc. 97 y sigs. Vahlen.

[125] A Andrómaca, que es quien se lamenta.

[126] Mi traducción sigue el texto latino siguiente: *conlocemus in culcita plumea, psaltriam adducamus, hedycrum incendamus, demus scutellam dulciculae potionis, aliquid videamus et cibi*, que siguen también editores y traductores como J. Humbert, O. Gigon y L. Zuccoli Clerici. Quien desee una información más completa sobre los graves problemas textuales de este pasaje puede recurrir a la nota *ad loc.* de Th. W. Dougan, II, págs. 56-57.

Alguno dirá: ¿Qué hay que pensar? ¿Tú crees que es es- 20
to[127] lo que ha pretendido Epicuro o que sus opiniones han sido hedonistas? Yo no lo pienso en absoluto, porque veo que muchas de sus afirmaciones son profundas y nobles. De modo que, como he dicho a menudo, lo que se cuestiona es su agudeza[128], no su moralidad; por mucho que él desprecie los placeres que ha alabado hace un momento, yo mantendré, sin embargo, en mi memoria lo que él piensa que es el sumo bien. Él no se ha limitado de hecho a definir el término «placer», sino que ha explicado qué quería decir. «El gusto», dice, «el acoplamiento de los cuerpos, los juegos, los cantos, y las formas bellas que dejan una impresión en los ojos». ¿Es que invento? ¿Es que miento? Deseo que se me refute. ¿Por qué me esfuerzo yo tanto si no es para que
en todos los problemas se revele la verdad? «Pero Epicuro 47
dice que, una vez eliminado el dolor, el placer no crece y que el placer supremo es la ausencia de dolor». Tres errores graves en unas pocas palabras. Primero, porque se contradice a sí mismo; acaba de decir hace un momento[129] que él ni siquiera podía concebir un bien a no ser que los sentidos, por decirlo así, fueran estimulados por el placer; ahora, por el contrario, que el placer sumo consiste en la ausencia de dolor. ¿Puede existir una contradicción mayor? Segundo, mientras que en la naturaleza hay tres estados, el primero la alegría, el segundo el dolor y el tercero ni la alegría ni el dolor, él piensa que el primero y el tercero son lo mismo y no distingue el placer de la ausencia de dolor. El tercer error es común con otros filósofos[130]: a pesar de que la virtud es el

[127] A saber, la búsqueda de unos bienes que nos liberen de la aflicción.

[128] La agudeza de su pensamiento y de su espíritu, incapaz, según Cicerón, de discernir con claridad qué es en realidad para él el placer.

[129] En el parágrafo 41 *supra*.

[130] Como los cirenaicos, por ejemplo.

bien que más se busca y de que la filosofía se ha concebido para conseguirla, él ha separado el sumo bien de la virtud.
48 «Y, sin embargo, él alaba con frecuencia la virtud». También Gayo Graco, después de haber realizado gastos ingentes y haber dilapidado el tesoro público, defendía, sin embargo, con sus palabras dicho tesoro[131]. ¿Para qué escuchar las palabras, cuando veo los hechos? El famoso Lucio Pisón Frugi[132] siempre había hablado en contra de la ley frumentaria, pero, una vez promulgada la ley, a pesar de ser un excónsul, se había presentado a recoger su parte de grano. Graco se da cuenta de que Pisón estaba de pie entre la muchedumbre, le pregunta delante del pueblo romano si es coherente pedir grano apoyándose en aquella ley que él había combatido. «No quisiera, Graco», respondió, «que se te pasara por la cabeza dividir mis bienes entre todos los ciudadanos, pero, si se te ocurriera hacerlo, pediría mi parte». ¿Es que no dijo bien a las claras aquel hombre severo y sabio que con la Ley Sempronia se dilapidaba el patrimonio público? Lee los discursos de Graco[133] y dirás que él era de-
49 fensor del erario. Epicuro niega que se pueda vivir placenteramente a no ser que se viva con la virtud[134], niega que la fortuna tenga algún poder sobre el sabio[135], prefiere un mo-

---

[131] Gayo Sempronio Graco, en el año 123, había conseguido que se aprobara la *Lex Sempronia frumentaria,* que establecía la venta de trigo al pueblo a un precio más bajo del que tenía en el mercado, diferencia que se reintegraba a expensas del erario público.

[132] Cf., al respecto, el parágrafo 16 y la nota 54 *supra.*

[133] Cf. la nota 159 *supra.*

[134] Cf. la *Máxima Capital* V de Epicuro, donde leemos: «No se puede vivir de un modo placentero sin vivir de una forma sensata, bella y justa»

[135] Cf. la *Máxima Capital* VI de Epicuro, que dice: «Poco cuenta la fortuna para el sabio, porque las cosas más grandes e importantes las ha ordenado ya el cálculo racional durante todo el tiempo de la vida».

do de vida frugal a uno opulento[136], niega que haya algún momento en que el sabio no sea feliz[137]: argumentos todos dignos de un filósofo, pero que están en contradicción con el placer. «No es ése el placer de que habla». Que hable del placer que quiera: es evidente que habla de un placer que no tiene nada que ver con la virtud. Bien, ¿si no comprendemos qué entiende por placer, ni siquiera comprendemos qué entiende por dolor? Niego, por lo tanto, que quien mide el sumo mal por el dolor[138] esté en condiciones de mencionar siquiera la virtud.

Algunos epicúreos[139], personas excelentes —en realidad 21 50
no existe una clase de personas menos maliciosa— se lamentan de que yo hablo con animosidad contra Epicuro. ¡Como si contendiéramos por un cargo o una dignidad! A mí me parece que el sumo bien está en el alma, a él, por el contrario, en el cuerpo, a mí en la virtud, a él en el placer. Son ellos los beligerantes[140] y los que reclaman el apoyo de quienes se hallan próximos a sus ideas, y hay muchos que se apresurarán a acudir en su ayuda. Lo que es yo no tengo reparo en decir que no me enzarzo, daré por bueno lo que hayan decidido. ¿Es que se trata acaso de la guerra púnica? 51
Cuestión por otra parte sobre la que Marco Catón y Lucio

[136] Cf., al respecto, EPICURO, *Epíst, a Menec.* 130 y sigs.: «Consideramos la autarquía como un gran bien, no para servirnos siempre de lo poco, sino para caso de no poseer lo mucho, bastarnos con lo poco».

[137] Cf., sobre ello, DIÓGENES LAERCIO, X 118 = Us. 601, donde leemos: «El sabio, incluso sometido a tortura, es feliz».

[138] Cuya desaparición para Epicuro produce placer. Pero eso es sólo un ingrediente de la *hēdonḗ* epicúrea, la *aponía;* falta otro no menos importante, la *ataraxía,* o ausencia de turbación espiritual. La parcialidad del Arpinate es patente.

[139] Cf., sobre la valoración de los epicúreos, I 6.

[140] Con las demás escuelas filosóficas. El texto latino dice literalmente: «son ellos los que luchan».

Léntulo, a pesar de sus discrepancias de opinión, nunca polemizaron[141]. Ellos se irritan demasiado, sobre todo porque la opinión que ellos defienden no despierta precisamente el entusiasmo, a favor de la cual no se atreverían a hablar ni en el senado, ni en la asamblea, ni delante del ejército, ni de los censores. Pero con ellos me las veré en otro momento, y, a decir verdad, con la intención de no plantear ninguna polémica, sino de rendirme sin ofrecer resistencia, si dicen la verdad; me limitaré a recordarles que, si es completamente cierto que el sabio lo pone todo en relación con el cuerpo o, para decirlo con mayor decoro, lo reduce todo a su propia utilidad, dado que estos comportamientos no son dignos de aplauso, es mejor que los disfruten en su intimidad y dejen de fanfarronear.

22 52 Queda aún lo que piensan los cirenaicos; ellos sostienen que se tiene aflicción cuando sucede un acontecimiento inesperado. Por supuesto que éste es un aspecto importante, como he dicho antes[142]; también sé que Crisipo es de la opinión de que lo imprevisto hiere con mayor vehemencia; pero no todo se reduce a esto. Es cierto que un ataque repentino de los enemigos desconcierta bastante más que uno esperado y que una tempestad imprevista en el mar aterroriza con más fuerza a los navegantes que una prevista con anticipación, y en la mayoría de los acontecimientos sucede así. Mas, si consideras atentamente la naturaleza de los sucesos inesperados, lo único que hallarás es que todas las cosas imprevistas parecen más graves, y ello se debe sin duda a dos razones: la primera, porque no se tiene tiempo para conside-

---

[141] Esta discrepancia consistía en que, después de la segunda guerra púnica, Marco Porcio Catón era partidario de la destrucción de Cartago, mientras que Lucio Cornelio Léntulo sostenía lo contrario. Pero en realidad nunca polemizaron sobre la necesidad de frenar el poderío cartaginés.

[142] En los parágrafos 28 y 30.

rar la magnitud de los acontecimientos; la segunda, porque, al tener la impresión de que, de haberlo previsto, se habría podido evitar, el mal que nos hemos procurado, como si se debiese a nuestra culpa, vuelve más aguda la aflicción. Que 53
ello es así lo demuestra el tiempo, cuyo transcurrir provoca un alivio tal que, a pesar de que los males siguen siendo los mismos, no sólo se alivia la aflicción, sino que en la mayoría de los casos desaparece. Muchos cartagineses fueron esclavos en Roma, y muchos macedonios, después de la captura de su rey Perseo[143]; también he visto en el Peloponeso, cuando era un muchacho, a algunos esclavos corintios[144]. Todos ellos se podían lamentar con las mismas palabras que en la *Andrómaca:*

He visto todas estas cosas...[145],

pero se ve que ya habían cesado de entonar esos lamentos. Por sus rasgos, su modo de hablar, por todos sus demás movimientos y posturas, habrías dicho que eran de Argos o de Sición y a mí la visión súbita de las ruinas de Corinto me había impresionado más que a los Corintios mismos, en cuyas almas su continuo pensar en las desgracias había formado el callo del paso del tiempo. He leído el libro que Clitó- 54
maco[146], después de la destrucción de Cartago, envió a sus compatriotas prisioneros para consolarlos; en él se contiene

[143] Perseo, que sucedió a Filipo III, fue el último rey de Macedonia. En el año 168 fue derrotado en Pidna por Lucio Emilio Paulo.

[144] Cuando Cicerón estuvo en Corinto, entre los años 79 y 77, durante el viaje de estudios que realizó a Grecia.

[145] Cf. el parágrafo, 45.

[146] Clitómaco *(ca.* 187-110) era de Cartago, fue discípulo de Carnéades, fundador de la Nueva Academia, de cuya dirección se encargó a partir del año 127.

una disertación[147] de Carnéades, que Clitómaco dice que ha conservado en sus apuntes. Planteada la tesis de si, en el caso de que su patria fuera conquistada, el sabio, como se piensa, caería en la aflicción, se exponen los argumentos que Carnéades habría esgrimido en contra de dicha tesis. El filósofo recurre, pues, a una medicina tan eficaz para una calamidad presente como innecesaria sin duda para una inveterada, y, si unos años más tarde se hubiera enviado ese mismo libro a los prisioneros, ya no habría curado sus heridas, sino sus cicatrices. El dolor se atenúa en realidad gradualmente y con el paso del tiempo, no porque la realidad misma[148] suela o pueda cambiar, sino porque la experiencia nos enseña lo que debía habernos enseñado la razón, que lo que daba la sensación de ser mayor era menor.

23 55 ¿Qué necesidad hay, por lo tanto, dirá alguno, del razonamiento o de cualquier forma de consolación a la que solemos recurrir cuando queremos aliviar el dolor de los que sufren? El argumento que casi siempre tenemos a mano entonces es el de que nada debe parecernos inesperado. ¿O cómo soportará mejor la desgracia quien es consciente de que es inevitable que al hombre le acontezca algo semejante? Un discurso de esta naturaleza no detrahe de hecho nada de la totalidad del mal, lo único que aporta es que no ha sucedido nada que no hubiera sido de esperar. No se quiere decir con ello que este tipo de discurso no surta efecto cuando de consolar se trata, sino que yo diría incluso que es el que surte un efecto mayor. La falta de previsión, por lo tanto, no tiene tanta fuerza como para ser el origen de toda aflicción; puede ser que vuelva más grave la herida, pero no

---

[147] O un debate, o conversación, o discusión filosófica, pues todos esos sentidos tiene el término latino *disputatio*. Carnéades de Cirene (214-129) fue el fundador de la Academia Nueva. No dejó nada escrito.

[148] Es decir, la desgracia que ha producido ese dolor.

es la causa de que nos parezcan mayores los males que acontecen; da la sensación de que son mayores porque son recientes, no porque sean imprevistos.

Una vez sentado esto, el método para descubrir la ver- 56
dad es doble, no sólo en las cosas que parecen males, sino también en las que parecen bienes. O examinamos la naturaleza y la magnitud del hecho en sí, como hacemos a veces respecto de la pobreza, cuyo peso logramos aligerar, demostrando mediante la argumentación, cuán exiguas y escasas son las necesidades naturales, o, abandonando las sutilezas de la argumentación, pasamos a tratar de los ejemplos. Es entonces cuando se cita a Sócrates, o a Diógenes[149], o aquel famoso dicho de Cecilio:

La sabiduría se encuentra a menudo también bajo un sórdido
[capotillo[150].

Si la esencia de la pobreza es en realidad una y la misma, ¿qué razón puede aducirse para que ella le resultara tolerable a Gayo Fabricio[151], mientras que otros dicen que no la
pueden soportar? Semejante a este segundo método es ese 57
procedimiento de consolación que demuestra que todas las cosas que acontecen son humanas. Esa línea de argumentación no se limita en realidad a conocer en qué consiste la humana condición, sino que indica que es posible soportar
lo que otros han soportado y están soportando. Cuando se 24
trata de la pobreza, se cita a muchos pobres que la han soportado; si se trata del desprecio de los honores, se cita a

[149] Cf., sobre la figura de Diógenes, I 104 y nota 312.

[150] Verso de una tragedia desconocida de Cecilio Estacio.

[151] Sobre Gayo Fabricio Luscino, cf. I 110 y nota 342 *supra.* Cuando murió pobre, pero lleno de gloria y consideración, el senado acordó sufragar los gastos de las dotes de sus hijas.

muchos que no los han ostentado y que precisamente por ello han sido más felices; de quienes han antepuesto la tranquilidad privada a la actividad pública se alaba expresamente su vida, y no se suele silenciar aquel pasaje en anapestos en que el poderosísimo rey alaba a un anciano y lo llama afortunado porque llegará al último día de su vida sin gozar
58 de la gloria y desconocido[152]. De un modo semejante, aduciendo ejemplos, se habla también de las pérdidas de los hijos y los sufrimientos de quienes los sobrellevan mal se mitigan con los ejemplos de otros. De esa manera, la capacidad de sufrimiento de los demás consigue que las cosas que han sucedido parezcan de una gravedad mucho menor de lo que se estimaba. El resultado es que poco a poco, con la reflexión, los hombres se dan cuenta de cuán errónea era su opinión. Y esto es lo que expresa también el famoso Telamón:

Yo, cuando los engendré ...

Y Teseo:

Meditaba en mi interior las desgracias que me sobrevendrían,

Y Anaxágoras:

Yo sabía que lo había engendrado mortal.

De hecho todos ellos, después de una larga meditación sobre los avatares humanos, llegaban a comprender que en modo

[152] El poderosísimo rey es Agamenón y el pasaje aludido es de la tragedia euripidea *Ifigenia en Áulide*, donde en los versos 16 y sigs. leemos: «Te envidio viejo. Envidio acualquier hombre que recorre hasta el fin una vida sin peligros, desconocido y sin fama. A los que ocupan cargos de honor los envidio menos.» (trad. de C. García Gual, B. C. G. 22, Madrid, Gredos, 1979).

alguno son tan terribles como el vulgo piensa. Y yo tengo sin duda la impresión de que quienes meditan con anticipación se hallan casi en la misma situación que aquellos a quienes el paso del tiempo les cura, con la diferencia de que a los primeros les sana un razonamiento determinado, mientras que a los segundos la naturaleza misma, una vez comprendida la cuestión esencial[153], que el mal que se consideraba grandísimo no es en modo alguno tan grande que pueda
destruir la vida feliz. La conclusión es, por lo tanto, que el 59
golpe producido por algo inesperado es más violento, pero no, como piensan los cirenaicos, que, cuando a dos personas les suceden desgracias semejantes, sólo experimenta aflicción aquella a la que la desgracia le ha sobrevenido de improviso. Se dice que algunos que están dominados por la tristeza, cuando oyen hablar sobre la condición común de los hombres, es decir, que nosotros hemos nacido bajo la ley de que nadie puede escapar permanentemente del mal, han
sufrido aún más. Precisamente por este motivo Carnéades[154], 25
como veo que escribe nuestro Antíoco[155], acostumbraba a censurar a Crisipo[156] por alabar aquel famoso pasaje euripideo:

No hay mortal alguno a quien el dolor no alcance
y la enfermedad; muchos deben enterrar a sus hijos
y procrearlos de nuevo y la muerte a todos les está destinada.

---

[153] O la raíz del problema, como traduce J. E. King. El texto latino es *quod rem continet.*

[154] Cf., sobre Carnéades, el parágrafo 54, nota 147.

[155] Se trata de Antíoco de Ascalona *(ca.* 125-68), filósofo de la Nueva Academia y discípulo de Filón de Larisa. Intentó una conciliación de la doctrina académica con la estoica y la peripatética. Fue el sucesor de Clitómaco en la dirección de la Nueva Academia en Atenas, donde escucharon sus lecciones Cicerón y Bruto.

[156] Cf., sobre Crisipo, I 108, nota 334.

No hay ninguna razón para que estas cosas angustien al gé-
[nero humano.
La tierra debe volver a la tierra, entonces a todos se les siega
la vida, como a los granos. Así lo ordena la Necesidad[157].

60 Carnéades decía que un lenguaje de esta naturaleza no contribuía en absoluto a aliviar la aflicción. Decía en realidad que el hecho de que estuviéramos sujetos a una necesidad tan cruel era en sí mismo deplorable y que esa forma de expresarse, que se basa en el recuerdo de los males ajenos, es apropiada para consolar a los malvados. Pero mi opinión es muy diferente. Es innegable que la necesidad de asumir la condición humana nos disuade de luchar, por así decir, contra la divinidad y nos recuerda que somos hombres, pensamiento que alivia en gran manera el sufrimiento y, por otro lado, la enumeración de los ejemplos pretende, no aliviar el alma de los malvados, sino tratar de que quien sufre comprenda que debe soportar el dolor, al hacerle ver que hay muchos que lo han soportado con moderación y tranquili-
61 dad. Hay que recurrir a todos los medios para sostener a quienes se derrumban y no pueden mantenerse en pie por la gravedad de su aflicción. De aquí que Crisipo piense que se denomina a la aflicción *lýpē,* como si ella fuera en realidad la disolución total del ser humano[158]. Ella podrá ser erradicada por completo, como he dicho al principio, una vez que se haya explicado la causa de la aflicción; ella no es en rea-

[157] Traducción libre ciceroniana de un pasaje de una tragedia perdida de Eurípides, *Hipsípila*, *TGF* 757, en la que Anfiarao intenta consolar a Hipsípile, esposa de Licurgo, de la muerte de su hijo Arquémoro.

[158] Sobre la etimología que relaciona *lýpē* con *lýō* «suelto, disuelvo» cf. Platón, *Crátilo* 419c, donde leemos: «Parece que *lýpē* (dolor) ha tomado su nombre de la disolución *(dialýseōs)* del cuerpo.

lidad otra cosa que la creencia y la idea de que un mal está presente y nos agobia. Por consiguiente, por un lado, el dolor del cuerpo, cuya mordedura es atroz, se hará soportable si ponemos delante de nosotros la esperanza de un bien; por otro, una vida que ha transcurrido con diginidad y brillo procura un consuelo tan grande que, o la aflicción no alcanza a quienes han llevado una vida semejante, o el dolor del alma les punza muy superficialmente.

Pero, cuando a la creencia de que estamos en presencia 26
de un gran mal se le añade también la creencia de que es necesario, es justo y es un deber afligirse por lo que ha sucedido, es precisamente en ese momento cuando se produce esa
gran perturbación de la aflicción. De esta creencia es de 62
donde surgen las diversas y detestables formas de exteriorizar el dolor: la suciedad, el desgarrarse las mejillas como las mujeres, el golpearse el pecho, los muslos y la cabeza. De aquí la famosa actitud que adopta en Homero[159] y en Accio Agamenón:

que se arranca una y otra vez por el dolor su larga cabellera[160],

en el que se inspira la conocida facecia de Bión[161] sobre la necedad extrema del rey que en su dolor se arrancaba los cabellos, como si el sufrimiento se pudiera aliviar con la

---

159 *Il.* X 14: «Se arrancaba (Agamenón) muchos cabellos desde la raíz».

160 Verso de origen incierto, quizá de la *Nyctegresia* (la vela nocturna) de Accio, *TRF* 674.

161 Se trata de Bión de Borístenes, que vivió a finales del siglo IV y principio del III. Fue discípulo del peripatético Teofrasto, del académico Jenócrates y del cínico Crates. Ha pasado a la historia por ser el iniciador de la «diatriba» estoico-cínica, que ejerció una gran influencia en Horacio y en Séneca. La diatriba es una disertación sobre argumentos éticos, en un lenguaje popular, vivaz, polémico y cortante, que daba lugar a facecias o golpes ingeniosos, como el de la calvicie que expone Cicerón a continuación.

63 calvicie. Pero ellos hacen todo eso porque piensan que debe hacerse así. Por esa razón Esquines arremete contra Demóstenes[162] por haber hecho un sacrificio seis días después de la muerte de su hija. ¡Pero con qué dominio de la retórica, con qué riqueza de lenguaje, con qué trabazón de ideas, qué palabras lanza[163]! De manera que tú comprendes enseguida que a un orador se le permite todo. Ninguno aprobaría sus palabras si no tuviéramos enraizada en nuestra alma la idea de que todas las personas buenas deben mostrar el más sentido sufrimiento cuando muere uno de los suyos. De aquí deriva el hecho de que otros, en medio de los dolores de su alma, busquen los lugares solitarios, como dice Homero de Belerofonte:

el infeliz, iba de un lado a otro afligido en la llanura Aleya
devorándose él mismo su corazón, evitando las huellas de
[*los hombres*[164].

Y a Níobe[165] se la reperesenta petrificada por el hecho, creo, del silencio eterno que mantiene en su dolor, mientras que la

[162] Esquines (390-315) es el famoso orador, director de una famosísima escuela de retórica en Atenas y el antagonista principal de Demóstenes (384-322), que enarboló la bandera de la oposición al expansionismo de Filipo de Macedonia.

[163] Como si de dardos envenenados se tratara.

[164] Traducción cieroniana de HOMERO, *Il.* VI 200 y sigs: «Pero cuando también aquel (Belerofonte) se hizo odioso a todos los dioses por la llanura Aleya iba solo vagando, devorando su ánimo y eludiendo las huellas de las gentes. A su hijo Isandro, Ares, insaciable de combate, lo mató cuando luchaba con los gloriosos sólimos. A su hija (Laodamía) la mató Ártemis, la de áureas riendas, irritada»: (Trad de E. CRESPO, *op. cit.).*

[165] Níobe es hija de Tántalo y esposa de Anfión. Al haber tenido seis hijos y seis hijas, se ufanaba de que su descendencia era superior a la de Latona. Ofendida la diosa por este hecho, ordenó a a sus hijos, Apolo y

representación de Hécuba transformada en una perra[166] se piensa que se debe a una cierta aspereza y rabia de su alma. Hay otros, además, a quienes deleita, en su dolor, hablar a menudo con la soledad misma, como la famosa nodriza de Ennio:

Ahora, se ha apoderado de mí, infeliz, el deseo de contar
al cielo y a la tierra las desventuras de Medea[167].

Ellos se comportan así, cuando se hallan sumidos en el 27 64
dolor, porque piensan que todo eso es lo justo y lo que en verdad hay que hacer, y que se actúa así como si se cumpliera un deber lo evidencia sobre todo el hecho de que, si algunos que desean mantenerse en actitud luctuosa, por alguna circunstancia muestran una mayor serenidad o hablan en un tono más alegre, enseguida vuelven a sumirse en su tristeza y experimentan una sensación de culpa por haber interrumpido su dolor. Es bien sabido que a los niños las madres y los maestros llegan incluso a castigarlos, no sólo de palabra, sino que les hacen llorar hasta con latigazos, si, mientras hay luto en la casa, hacen o dicen algo alegre. ¿Qué sentido tiene esto? Cuando a continuación ha remitido el luto y se ha comprendido que no se adelanta nada con la aflicción, ¿no demuestra la situación[168] misma que todo

---

Diana, que mataran a todos los hijos de Níobe, que se transformó en una roca silente que destilaba lágrimas.

[166] Hécuba es la esposa de Príamo que, después de la caída de Troya, fue entregada a Odiseo como prisionera. Cuando, como colofón de todos sus sufrimientos, se llevó a su presencia el cadáver de su hijo más pequeño, Polidoro, que había muerto a manos de su tío Poliméstor, se vengó de él cegándolo y matando a sus dos hijos. Perseguida por los tracios por sus crímenes, los dioses le evitaron el castigo transformándola en una perra.

[167] Ennio, *Medea exsul*, 257 y sig. Vahlen. Palabras basadas en la *Medea* euripidea, 57 y sigs.

[168] O la realidad, los hechos. El texto latino se limita a decir *res*.

65 aquello[169] era voluntario? ¿Qué dice aquel terenciano «atormentador de sí mismo», en griego *heautòn timōroúmenos*?

He decidido, Cremes, que, mientras yo continúe siendo infeliz,
tanto menor será la ofensa que hago a mi hijo[170].

Él decide ser infeliz. ¿Pero es que existe alguien que decida algo en contra de su voluntad?

Yo me consideraría sin duda merecedor de cualquier mal[171].

En el caso de no ser infeliz, él se considera merecedor de mal. Tú ves, por lo tanto, que el mal reside en la creencia, no en la natutaleza. ¿Qué decir de aquellos a quienes las circunstancias mismas les impiden entristecerse? En Homero, por ejemplo, las matanzas cotidianas y la muerte de tantas personas provocan el alivio del dolor, como puede verse en estos versos suyos:

Es cierto que vemos caer a demasiados y todos los días,
de manera que nadie puede huir del dolor.
Precisamente por ello es justo enterrar a los muertos en los
[túmulos
con ánimo firme y limitar el luto a las lágrimas de un solo
[día[172].

[169] Es decir, todas las manifestaciones de dolor.

[170] TERENCIO, *Heautontim.* 147 y sig. El protagonista de la comedia, Menedemo, confiesa a Cremes que ha decidido mortificarse por haber expulsado a su hijo de su casa.

[171] TERENCIO, *Heautontim.* 135.

[172] Traducción ciceroniana de *Il.* XIX 226 y sigs., en donde Odiseo, dirigiéndose a Aquiles, tratando de calmar su sufrimiento por la muerte de Patroclo, dice lo siguiente: «Demasiados *(sc.* aqueos) y en rápida sucesión caen todos los días: ¿cuándo uno podría recobrar el resuello de esa faena? Sino que lo que hay que hacer es enterrar al que muera, man-

De manera que, si quieres, depende de ti desechar el dolor, 66
adaptándote a las circunstancias. ¿Existe alguna circunstancia, una vez que hemos dado por sentado que la cuestión depende de nosotros, a la que no podamos adaptarnos para eliminar la preocupación y la aflicción? Se sabía que quienes habían visto caer a Pompeyo abatido por las heridas, por muy cruel y doloroso que fuera el espectáculo en sí, temiendo por ellos mismos, porque veían que estaban rodeados por la flota de los enemigos, en ese momento no hicieron otra cosa que animar a los remeros y tratar de ponerse a salvo mediante la huida; sólo después de llegar a Tiro comenzaron a afligirse y lamentarse. ¿De manera que el temor fue capaz de apartar de ellos la aflicción y no va a conseguir apartarla
de un hombre sabio la razón? ¿Pero qué puede contribuir 28
más a suprimir el dolor que haber caído en la cuenta de que él no procura beneficio alguno y que lo hemos aceptado inútilmente? Si, por consiguiente, se puede deponer, también es posible no aceptarlo; de modo que hay que reconocer que la aflicción se acepta voluntariamente y por propia deci-
sión. Una prueba de ello es el aguante[173] de quienes, por 67
haber padecido mucho y a menudo, soportan más fácilmente cualquier cosa que les suceda y piensan que se han endurecido ya contra los golpes de la fortuna, como aquel personaje de Eurípides:

---

teniendo el ánimo implacable y llorándolo un solo día» (trad. de E. Crespo, *op. cit.)*.

[173] *Patientia* en el original latino. Siento discrepar de los traductores que he consultado, magníficos todos, justo es reconocerlo, pero creo que *patientia* no debe traducirse aquí por «paciencia o resignación», sino por «capacidad de sufrimiento o aguante».

Si hoy hubiera brillado para mí por primera vez un día triste,
y no hubiera navegado en un mar tan funesto,
tendría motivo para sufrir, como los potrillos que, apenas
[se les
pone el freno, se encabritan de repente ante el nuevo con-
[tacto,
pero yo, domado ya por las desgracias, me he vuelto insen-
[sible[174].

Si, por lo tanto, la postración que las desgracias nos ocasionan mitiga las aflicciones, hay que comprender que no es el
68 hecho en sí la causa y la fuente de la tristeza. ¿No reconocen filósofos eminentes, pero que no han alcanzado aún la sabiduría[175], que están sumidos en el mayor mal? En realidad carecen de sabiduría y no hay mal mayor que la falta de sabiduría, pero, aún así, no se lamentan. ¿Cómo es posible[176]? Porque a males de este tipo no se les asocia la idea de que es justo, equitativo y perteneciente al ámbito del deber sufrir por el hecho de no ser sabio[177], mientras que sí aplicamos esta idea a la aflicción que implica sufrimiento, que es la

[174] Traducción ciceroniana de un pasaje del *Frixo* de Eurípides, *TGF* 821.

[175] Que sólo se halla al alcance del sabio estoico, aunque en realidad sea un ideal inalcanzable. Cf., al respecto, las notas *ad loc.* de M. Pohlenz II, pág. 40 y Th. W. Dougan II, pág. 83.

[176] Cicerón esgrime aquí conceptos genuinamente estoicos que, por mor de la concisión que una nota requiere, podrían resumirse en la idea de que en realidad la falta de sabiduría es la causa principal de aflicción para el ser humano. Ahora bien, nadie acostumbra a dolerse de su falta de sabiduría, por lo que se halla incapacitado para comprender la esencia de la aflicción y buscar lo medios para combatirla.

[177] En una palabra, si nos doliéramos de nuestra ignorancia y nos esforzáramos por salir de ella, no nos tendríamos que doler, al no afectarnos la aflicción, pero lo que hacen los seres humanos es tratar de combatir los efectos, pero no la causa.

mayor de todas. Por esa razón Aristóteles[178], censurando a 59
los filósofos antiguos, que habían pensado que, gracias a su ingenio, la filosofía había alcanzado la perfección, dice que ellos son o de una necedad extrema o el colmo de la vanidad; no obstante, puesto que en unos pocos años había progresado mucho, él veía que, en un breve espacio de tiempo, la filosofía alcanzaría su perfección. Por otra parte, se dice de Teofrasto que, cuando se estaba muriendo, reprochó a la naturaleza que hubiera concedido una vida tan prolongada a los ciervos y a las cornejas, a los que no les interesaba en absoluto, mientras que a los hombres, a los que les habría interesado muchísimo, les había concedido una vida tan breve; si la vida de ellos hubiera podido ser más larga, el resultado habría sido que, al alcanzar todas las artes su perfección, la vida de los hombres se habría instruido en todo tipo de conocimientos. Se lamentaba, por ello, de morir precisamente en el momento en que él comenzaba a vislumbrarlos. ¿Es que acaso los mejores y más serios de los demás filósofos no confiesan que ignoran muchas cosas y que tienen que
aprender todavía muchísimas más? No obstante, aunque 70
ellos tienen plena conciencia de que se hallan inmersos en la necedad[179], que es lo peor de todo, no se dejan abrumar por la aflicción, porque no se les entromete ninguna creencia de que el dolor sea obligatorio. ¿Qué decir de quienes piensan que los hombres no deben llorar? Ese fue el comportamiento de Quinto Máximo cuando llevaba a enterrar a su hijo,

---

[178] M. Pohlenz, en su nota *ad loc.*, II, págs. 40-41, piensa que el pasaje al que alude Cicerón perteneció quizá a su diálogo perdido *Sobre la filosofía* y que los filósofos criticados por pensar que la filosofía había llegado a su perfeccción son Heráclito y los eleatas.

[179] Entendida en el sentido etimológico de «ignorancia».

que había sido cónsul, y de Lucio Paulo[180], que había perdido en pocos días dos hijos, y de Marco Catón[181], cuando murió el hijo que había sido designado pretor, y de todos los
71 demás que he reunido en mi *Consolación*. ¿Qué otra cosa les calmó a ellos sino el pensamiento de que el llanto y la tristeza no eran propios de un hombre? Por eso, mientras que otros suelen entregarse a la aflicción, creyendo que ello es lo justo, éstos, por el contrario, han rechazado la aflicción por considerarla algo vergonzoso. De lo que se deduce que la aflicción no radica en la naturaleza, sino en la creencia.

29 A esto se suele objetar: ¿Quién es tan insensato que sufra por su propia voluntad? Es la naturaleza la que causa el dolor, ante el cual vuestro Crántor, como se dice, piensa que no hay más remedio que ceder, porque él nos oprime y nos acosa y no se puede resistir. Por eso, en Sófocles, aquel Oileo[182], que antes había consolado a Telamón por la muerte de Ayante, cuando oyó lo que le había sucedido a su propio hijo, se derrumbó. El cambio de su estado de ánimo se describe así:

No existe en verdad nadie provisto de tanta sabiduría
que, a pesar de haber aliviado con sus palabras las penas [de otros,

[180] Se trata de Lucio Paulo Emilio, el vencedor de Perseo en Pidna, de quien se habla también en I 70. Perdió a sus dos hijos en los días en que se celebraba su triunfo en dicha batalla.

[181] Marco Porcio Catón, el Censor, perdió en el año 152 a su hijo mayor.

[182] Oileo, rey de los Locros, era padre de Ayante Locro u Oileo, que no debe ser confundido con el más famoso Ayante Telamonio. Aquél cometió sacrilegio por haber raptado a la fuerza a Casandra del templo de Atenea, cuando se produjo el saqueo de Troya. Por tal acción, la diosa, durante el viaje de regreso, lo fulminó con un rayo, pero se salvó al agarrarse a una roca con ayuda de Neptuno. Al jactarse de haber conseguido salvarse por sus propios medios, Neptuno, airado, lo ahogó en el mar.

cuando un cambio de la fortuna vuelve hacia él su ataque,
no se derrumbe ante la propia calamidad que le sobreviene,
de manera que las palabras y los consejos dirigidos a otros
[se vienen abajo[183].

Cuando ellos[184] argumentan de este modo, se esfuerzan en probar que no es posible oponerse en modo alguno a la naturaleza y, no obstante, ellos admiten que los hombres soportan aflicciones más duras que las que la naturaleza impone. ¿Pero qué insensatez es ésta?, para formularles a ellos la misma pregunta[185]. Pero las causas que nos hacen caer en 72
el dolor son muchas. En primer lugar, la creencia ya aludida de que estamos ante un mal; una vez que lo hemos visto y estamos persuadidos de él, es inevitable que siga la aflicción; luego, el pensar que, si se los llora amargamente, se hace algo grato a los muertos; a ello hay que añadir una especie de superstición propia de mujeres: se piensa en realidad que es más fácil dar satisfacción a los dioses inmortales si, al ser azotados por sus golpes, se confiesa que se está afligido y abatido. Pero la mayoría de los hombres no ve cuán gran contradicción hay en todo esto. Es indudable que ellos alaban a quienes mueren con ánimo sereno, mientras que a quienes soportan con ánimo sereno la muerte de otro los consideran dignos de censura. Como si se pudiese verificar de algun modo lo que suele decirse en las conversaciones de los enamorados: que uno ama al otro más que a sí

---

[183] Traducción ciceroniana de un pasaje del *Ayante Locro* de Sófocles, *TGF* 666.

[184] Los peripatéticos.

[185] Que ellos han formulado al principio de 29: ¿Quién es tan insensato que sufra por su propia voluntad?

73 mismo. Ya es de por sí admirable y, si lo miras bien[186], también justo y natural el hecho de que nosotros amemos como a nosotros mismos a las personas que nos deben ser más queridas, pero que las amemos más es de todo punto imposible. Ni siquiera en la amistad es deseable que mi amigo me ame más que a sí mismo, o que yo le ame más que a mí; si asi fuera, la consecuencia sería un trastorno de la vida y de todos los deberes.

30 Pero de esto hablaremos en otro momento, por ahora nos basta con no atribuir nuestra infelicidad a la pérdida de los amigos, para evitar amarlos más de lo que ellos mismos quisieran, si tuvieran conciencia de ello, que es como decir más que a nosotros mismos. En cuanto a la afirmación de que la mayoría de las personas no encuentran ningún alivio en las palabras de consuelo y a la afirmación adicional de que quienes pronuncian las palabras de consuelo reconocen que son unos infelices cuando la fortuna vuelve su ataque contra ellos, ni la una ni la otra se sostienen. En realidad se trata de defectos no imputables a la naturaleza, sino a nuestra responsabilidad. Y razones para acusar a nuestra necedad tienes a tu disposición todas las que quieras. De hecho, no sólo se invitan a la infelicidad quienes no se dejan consolar, sino también quienes soportan sus desgracias de un modo diferente a como ellos mismos han aconsejado soportarlas a los demás, ellos no son peores, en líneas generales, que la mayoría de los hombres, que los avaros que censuran a los avaros, y que los ávidos de gloria que censuran a quienes la desean. En realidad es característico de la necedad ver los
74 vicios de los otros y olvidar los propios. Pero lo que hay que resaltar con la mayor claridad es que, una vez sentado que la

[186] O «si vas al fondo de la cuestión», que es como traduce M. Pohlenz *quaeris*, en su nota *ad loc.*, I, págs. 42-43, donde dice literalmente: «Wenn du der Sache auf den Grund gehst».

aflicción desaparece con el tiempo, este efecto[187] no lo produce el paso del tiempo, sino la meditación prolongada. Porque, si el hecho en sí[188] es el mismo y la persona también es la misma, ¿cómo puede haber algún cambio en el dolor si no ha habido cambio alguno ni en la causa que lo produce ni en quien lo sufre? El remedio del dolor no consiste, por lo tanto, en el mero transcurrir del tiempo, sino en la meditación prolongada de que en un hecho concreto no hay ningún mal.

En este punto me vienen con sus términos medios[189]. 31
Pero si son algo natural, ¿qué necesidad hay de consolación? Será la naturaleza misma la que determinará el límite[190], pero si ellos dependen de la opinión, erradíquese la opinión por completo. Pienso que se ha dicho hasta la saciedad que la aflicción es la creencia de que tenemos un mal delante, creencia en la que se halla ínsita la idea de que es
un deber aceptar la aflicción. Zenón añade justamente a esta 75
definición[191] que la creencia de que tenemos un mal delante debe ser reciente. Este término «reciente», sin embargo, ellos lo interpretan en el sentido de que «reciente» no es sólo lo que ha sucedido hace poco, sino que, en un presunto

[187] Es decir, el alivio paulatino de la aflicción hasta llegar a su desaparición.

[188] Causante de la aflicción.

[189] En los sufrimientos y dolores. Alusión a la famosa teoría peripatética de que la perfección moral consiste en adoptar el término medio entre dos extremos, cuestión de la que Cicerón trata con mayor amplitud en el libro IV, 38 y sigs.

[190] En que debe situarse la aflicción. Como señala M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* II, pág. 44, la refutación de Cicerón a la posición peripatética es insuficiente, porque lo que pretenden los peripatéticos mediante la consolación es reconducir la aflicción excesiva a su punto medio.

[191] De la aflicción, por supuesto. Cf., al respecto, Von Arnim, *SVF* II, fr. 212.

mal, se denomina «reciente» a todo el tiempo que hay ínsito en él una determinada capacidad que le hace conservar su fuerza y tener una determinada lozanía. Por ejemplo, la famosa Artemisia[192], esposa de Mausolo, rey de Caria, que hizo construir aquel famoso sepulcro en Halicarnaso, durante el tiempo que vivió, vivió sumida en el dolor y, consumiéndose en él, pereció. Para ella su creencia siempre era reciente, y esa creencia deja de ser llamada reciente sólo cuando se ha secado por el paso del tiempo.

Los deberes de quienes consuelan son, por tanto, los siguientes: eliminar de raíz la aflicción o aplacarla o reducirla al mínimo y no permitir que se siga extendiendo o encauzar-
76 la en otra direcciones. Hay quienes piensan que el único deber del que consuela es hacer ver que dicho mal no existe en absoluto, como quiere Cleantes; otros, como los peripatéticos, piensan que no se trata de un gran mal[193]; hay quienes, como es el caso de Epicuro, quieren apartar la atención de los males y dirigirla hacia los bienes; hay quienes piensan que basta con mostrar que no ha sucedido nada inesperado, ⟨como los cirenaicos⟩, ningún mal[194]. Crisipo por el contrario, considera que lo fundamental en la consolación consiste en arrancar del que sufre la creencia que le lleva a pensar que está cumpliendo con un deber justo y debido. Hay también quienes reúnen todas estas formas de consolación —pues uno reacciona[195] a una forma y otro a otra— casi del mismo

[192] Reina de Caria que reinó del 353 al 350 sucediendo a su esposo Mausolo, al que le dedicó el famoso monumento fúnebre conocido con el nombre de Mausoleo.

[193] Es decir, que el mal que provoca la aflicción no es en el fondo un mal tan grande.

[194] Este pasaje ofrece serios problemas textuales. Nosotros nos hemos atenido al texto de M. Pohlenz.

[195] O «es sensible a una forma de consolación y otro a otra», como traduce L. Zuccoli Clerici. *Movetur* en el texto latino.

modo que yo, en mi *Consolación,* he reunido todas las formas en una sola consolación; mi alma estaba en realidad inflamada[196] y yo probaba en ella toda forma de curación. Mas en las enfermedades del alma, en medida no menor que en las del cuerpo, hay que saber elegir el momento oportuno, como hace el famoso Prometeo de Esquilo, quien, cuando se le dijo:

Y bien, Prometeo, yo pienso que tú sabes
que el razonamiento puede curar la cólera,

respondió:

Sí, si alguien, cuando aplica la medicina en el momento justo,
no golpea con su mano la herida, agravándola[197].

En las consolaciones, por lo tanto, el primer remedio se- 32 77
rá demostrar, o que no existe ningún mal, o que es muy pequeño, el segundo consistirá en tratar de la condición común de la vida y en particular, si es que tiene algo de específico, de la condición del que sufre, el tercero será indicar que es necedad extrema dejarse consumir inútilmente por el dolor, a pesar de que se comprende que no se obtiene provecho alguno. De Cleantes, lo que puedo decir en realidad es que consuela al sabio, que no tiene necesidad de consuelo[198]. Si tú logras persuadir a quien sufre de que no existe en realidad mal alguno fuera de la bajeza moral, no sólo le habrás eliminado su sufrimiento, sino también su necedad; mas éste

[196] Por el dolor y la agitación que había causado en ella la muerte de su hija Tulia.

[197] Traducción ciceroniana del *Prometeo encadenado* de ESQUILO, 377 y sigs.

[198] Porque piensa que el mal que causa la aflicción en realidad no es un mal, como se acaba de indicar en el parágrafo 76, *supra.*

no es el momento propicio para enseñárselo[199]. Me parece, no obstante, que Cleantes no ha visto con suficiente claridad el hecho de que uno puede encontrarse a veces sumido en la aflicción a consecuencia de lo que el mismo Cleantes admite que es el sumo mal[200]. ¿Qué diremos en realidad de aquella ocasión, según se nos ha contado, en la que Sócrates convenció a Alcibíades de que él no tenía nada de lo que un hombre debe tener y de que no había ninguna diferencia, a pesar de su elevada posición, entre Alcibíades[201] y un mozo de cuerda cualquiera, ocasión en la que Alcibíades se afligió y echándose a llorar suplicó a Sócrates que le proporcionara la virtud y le quitara su bajeza moral? ¿Qué diremos, Cleantes? ¿Que en aquella situación que sumía a Alcibíades en la
78 aflicción no había ningún mal? ¿Qué decir de aquellos argumentos de Licón[202]? Pretendiendo disminuir la aflicción, dice que ésta es provocada por cosas de poca importancia,

---

199 A quien está sumido en la aflicción no se le puede venir con la monserga de que el único mal y, por ende, la única causa de aflicción, es la bajeza moral.

200 A saber, no haber alcanzado una virtud o perfección sólidas, como pone de relieve el ejemplo de Alcibíades que el Arpinate aduce a continuación.

201 Alcibíades (450-404) es el famoso político ateniense, dotado de grandes cualidades y de grandes defectos, que fue discípulo de Sócrates y su interlocutor en algunos diálogos de Platón. La anécdota que nos refiere Cicerón no aparece tal cual en ninguna fuente, *Diálogos* de PLATÓN incluidos. Los comentaristas suelen aducir un pasaje del *Banquete*, en el que se alude con claridad a la mala vida que lleva el alocado joven y, así, en 215c, leemos lo siguiente: «Por efecto de este Marsias *(sc.* Sócrates), que veis así, han sido ya muchas las veces que he atravesado por una crisis tal, que estimaba que me era insoportable vivir, llevando la vida que llevo». (Tr. de L. GIL, *op. cit.).*

202 Licón (300-225) fue un filósofo peripatético, oriundo de la Tróade, que sucedió a Estratón en la dirección de la escuela. Cf., sobre él, la información que nos ofrece DIÓGENES LAERCIO en V 4, 65.

por contratiempos de la fortuna y del cuerpo, no por los males del alma ¿Qué quiere decir con eso? ¿Qué lo que le dolía a Alcibíades no dependía de los males y los defectos del alma? Respecto del método consolatorio de Epicuro se ha hablado suficientemente antes.

Aunque se use mucho y a menudo ayude, ni siquiera es 33 79
muy eficaz esa consolación que se resume en: «Esto no te pasa a ti solo». Es cierto que ayuda, como he dicho[203], pero no siempre ni a todos; hay quienes la rechazan, pero importa mucho el modo en que se aplique. Hay que ensalzar cómo ha soportado el dolor cada uno de los que lo soportaron con sabiduría, no por qué tipo de desventura ha sido afectado cada uno. La de Crisipo[204] es un tipo de consolación muy eficaz desde el punto de vista de la verdad, pero difícil de aplicar en el momento de la aflicción. Es una ardua tarea demostrar a quien sufre que él sufre por su propia decisión y porque piensa que debe actuar así. No tiene nada de extraño, pues, que, del mismo modo que en los procesos no adoptamos siempre el mismo punto de vista (así es como llamamos en realidad a las formas de argumentar en los litigios), sino que nos acomodamos a las circunstancias, a la naturaleza del litigio y a la persona, así también, cuando se trata de aliviar la aflicción, hay que considerar qué tipo de cura puede admitir cada uno.

Pero no sé de qué manera mi discurso se ha alejado del 80
tema que tú habías propuesto. En realidad tú me habías preguntado por el sabio, al cual lo que se halla libre de bajeza moral, o no puede parecerle un mal, o un mal tan insignificante que puede ser aplastado por la sabiduría y apenas se ve; el sabio no inventa ni añade nada a la aflicción con su

---

[203] En 25, 60, *supra*.

[204] Cf., sobre su método consolatorio, el parágrafo 76 *supra*.

opinión, ni piensa que es justo atormentarse lo más posible y dejarse consumir por el dolor: nada podría ser más degradante que esto. No obstante, aunque en esta ocasión el objetivo de nuestra investigación no era propiamente averiguar si hay algún mal fuera de lo que puede denominarse bajeza moral, la investigación nos ha enseñado, sin embargo, según me parece, que nosotros podemos ver que todo el mal que hay en la aflicción no se debe a la naturaleza, sino que depende de un juicio voluntario y de un error de nuestra opinión.

81 Mas ya hemos tratado de esa forma de aflicción, que es la más grave de todas[205], de manera que, una vez eliminada, pensamos que no debemos esforzarnos en demasía en bus-
34 car los remedios para las restantes. Para la pobreza, y para la vida exenta de honores y de gloria, se suelen esgrimir argumentos estereotipados; existen también exposiciones filosóficas particulares consagradas al exilio, a la destrucción de la patria, a la esclavitud, a la fragilidad, a la ceguera, a toda circunstancia a la que se suele aplicar el nombre de calamidad. Los griegos tratan de estas cuestiones en cursos y en libros particulares; se ve que lo que buscan es estar ocupados (aunque no puede negarse que sus disertaciones están llenas
82 de deleite). Y, no obstante, del mismo modo que los médicos, cuando curan todo el cuerpo, curan también la parte más pequeña del mismo, si es que sufre, así también la filosofía, una vez que ha eliminado la aflicción en su totalidad, elimina también cualquier error, proceda de donde proceda, ya sea el mordisco de la pobreza, ya sean los pinchazos de la ignominia, ya sean las tinieblas oscuras del exilio, o cualquier otro de los males de los que he hablado antes. Para ca-

---

[205] Es decir, «la aflicción que implica sufrimiento, que es la mayor de todas», como se nos ha dicho en el parágrafo 68, *supra*.

da uno de los casos existen formas de consolación específicas, sobre las cuales tú podrás oir hablar cuando quieras. Pero debemos regresar siempre al mismo punto de partida, que toda aflicción está lejos del sabio, porque carece de sentido, porque se la asume sin objeto alguno, porque no nace de la naturaleza, sino de nuestro juicio, de nuestra opinión, de una especie de invitación al sufrimiento, una vez
que hemos determinado que así debe ser. Si se elimina este 83
componente, que depende por completo de nuestra voluntad, se eliminará por completo esa aflicción que nos causa tristeza; quedará, no obstante, una punzada y una especie de opresión del alma. Admitamos que digan que ésta es completamente natural, con tal de que desaparezca el nombre de aflicción, término penoso, horrible, funesto, que no puede coexistir en modo alguno ni, por decirlo así, cohabitar con la sabiduría. ¡Pero qué raíces tiene la aflicción, cuántas, cuán amargas! Una vez arrancado el tronco, hay que arrancarlas todas, recurriendo a disertaciones individualizadas si fuera necesario. Lo que es tiempo libre tengo para dar y tomar[207]. La esencia de todas las aflicciones es siempre la misma, aunque tiene mucho nombres. Porque la envidia es también una forma de aflicción. Al igual que la rivalidad, los celos, la compasión, la angustia, el duelo, la tristeza, la tribulación, el lamento, la preocupación, el dolor, la inquietud, el des-
aliento, la desesperación. Los estoicos definen todas estas 84
afecciones, y los términos que yo he citado se refieren a realidades singulares y no se refieren a las mismas situaciones, como pudiera parecer, sino que difieren en algún aspecto; de ello trataremos quizá en otro lugar[209]. Estas son aquellas hebras de las raíces en cuya búsqueda, como he dicho al

[207] Clara alusión a su forzada inactividad política.

[209] En el libro IV 16 y sigs.

principio[210], debemos ir y que deben ser arrancadas por completo, para que ninguna pueda retoñar nunca. ¿Quién puede negar que es un empeño grande y difícil? ¿Pero hay empeño ilustre que no sea arduo? La filosofía proclama, no obstante, que puede conseguirlo, a nosotros sólo nos queda aceptar su tratamiento.

Sobre esta cuestión basta con lo dicho, sobre las demás estaré siempre a vuestra disposición, todas las veces que queráis, tanto aquí como en otro lugar.

---

[210] En el parágrafo 13, *supra*.

LIBRO IV

Yo suelo admirar, Bruto, las capacidades naturales y los 1 1
logros de nuestros conciudadanos en muchos campos, pero sobre todo en aquellos estudios a los que ellos se han dedicado sólo muy tarde y que desde Grecia se han transferido a nuestra ciudad. De hecho, aunque desde los orígenes de la ciudad, mediante los decretos de los reyes, y en parte también por las leyes, se regularon de un modo divino los auspicios, las ceremonias, los comicios, el derecho de apelación[1], el consejo de los padres[2], la distribución de los caballeros y de los infantes y la estructura militar en su totalidad, sólo en el momento en que el estado se liberó de la dominación de los reyes se produjo un progreso admirable y un impulso increíble hacia todas las manifestaciones de la excelencia. Pero no es éste el lugar para hablar de las costumbres y las instituciones de nuestros antepasados, ni del ordenamiento y la organización del estado; estas cuestiones las hemos tratado de un modo bastante concienzudo en otros

---

[1] Cf. lo que dice Cicerón sobre estas cuestiones en *Sobre la república* II 31, 54.

[2] Una alusión clara a la institución del Senado, de aquí que algunos traductores viertan *patrum consilium* por «la asamblea de los senadores».

lugares y sobre todo en los seis libros que he escrito sobre el
2 estado[3]. En este lugar, sin embargo, al dedicar mi atención a los estudios filosóficos, son muchas las razones que me inducen a pensar que, a pesar de que han sido importados de fuera, da la sensación de que no sólo se los ha buscado con interés, sino que también se los ha conservado y se les ha prestado atención. Nuestros antepasados tenían casi delante de sus ojos a Pitágoras, un hombre de sabiduría y nobleza preeminentes, que vivió en Italia en el mismo tiempo en que Lucio Bruto[4], fundador ilustre de tu noble estirpe, liberó nuestra patria. Además, dado que la doctrina de Pitágoras tuvo una amplia difusión[5], me parece que ella debe haberse difundido en nuestra ciudad, lo cual no es sólo una conjetura probable, sino que también puede confirmarse por determinados indicios. ¿Quién podría pensar en realidad que, cuando Grecia florecía en Italia mediante ciudades muy poderosas y grandes, en lo que fue llamado la Magna Grecia, en las que primero el nombre del mismo Pitágoras, y luego el de los pitagóricos, fue tan famoso, los oídos de nuestros com-
3 patriotas permanecieron sordos a sus doctísimas voces? Yo pienso, por el contrario, que también el rey Numa, debido a su admiración por los pitagóricos, fue considerado por la

---

[3] Alusión al tratado *Sobre la república*, escrito en seis libros entre los años 54 y 52, obra en la que, tras las huellas de la *Politeia* platónica, el Arpinate trata de la constitución política ideal, que se inspira en la constitución romana del tiempo de los Escipiones.

[4] Se trata de Lucio Bruto, antepasado del Bruto a quien CICERÓN dedicó las *Disputaciones Tusculanas*. Lucio Bruto, al expulsar en torno al año 510 a Tarquinio el Soberbio, dio fin a la monarquía romana y abrió la senda del período republicano.

[5] DIÓGENES LAERCIO, en VIII 14, nos indica que las enseñanzas de Pitágoras ejercieron un gran impacto sobre los lucanos, los peucetes y los mesapios, pueblos indígenas de Italia.

posteridad un pitagórico[6]. Aunque aquellos[7] conocían en realidad la enseñanza y las normas de Pitágoras y habían oído hablar a sus antepasados de la equidad y sabiduría de aquel rey, al ignorar, sin embargo, dada su remota antigüedad, el espacio cronológico que les separaba, creyeron que el rey que había destacado por su sabiduría había sido un discípulo de Pitágoras. Sobre esta suposición basta con lo dicho. Aho- 2
ra bien, respecto de las huellas de los Pitagóricos, aunque pueden reunirse muchas, sólo aduciremos unas pocas, porque de momento no es el tema que nos ocupa. De ellos se dice que acostumbraban a transmitir algunos preceptos de una forma más oculta recurriendo a los versos y que, mediante el canto y la lira, conducían sus mentes a la tranquilidad desde la tensión de sus meditaciones y un escritor de gran autoridad, como Catón, ha escrito en sus *Orígenes*[8] que en los banquetes de nuestros antepasados existía la costumbre de que los invitados cantasen por turno, acompañados de la flauta, las empresas gloriosas y las acciones valerosas de los hombres ilustres. De esto resulta evidente que entonces existían, además de las composiciones poéticas, cantos que se escribían para acompañar a los sonidos de las voces.
Por otra parte, también las Doce Tablas prueban sin lugar a 4
dudas que en esa época se hallaba difundido con regularidad el uso de la poesía, porque sancionaron por ley que no era lícito recurrir a ella en detrimento de otro[9]. Que aquellos

[6] Numa Pompilio es, según la tradición, el segundo rey de Roma y reinó entre los años 715 y 673. Su forma piadosa, sabia y justa de gobernar se debería, según una leyenda que recoge Cicerón, a su relación con Pitágoras, algo completamente imposible, como señala acto seguido el Arpinate, ya que Pitágoras llegó a Italia un siglo y medio después de la muerte del rey.

[7] Es decir, nuestros antepasados.

[8] Cf., sobre esta obra, I 3.

[9] En las *Doce Tablas* 8, 1.

tiempos no se hallaban ayunos de cultura lo demuestra el que se pulsen las liras en los festines de los dioses y en los banquetes de los magistrados, lo cual fue una característica de la escuela filosófica de la que estoy hablando. A decir verdad, a mí también me parece pitagórico el poema de Apio el Ciego[10], que alaba tanto Panecio[11] en una carta dirigida a Quinto Tuberón[12]. En nuestras instituciones también hay muchos elementos que han sido tomados de ellos[13]; yo los paso por alto para no dar la sensación de que hemos aprendido de otras fuentes los elementos que se piensa que
5 hemos descubierto nosotros mismos. Pero para volver al propósito que nos ocupa, ¡cuántos y cuán grandes poetas, y también qué oradores, han existido en un tiempo tan breve! De modo que fácilmente se infiere que los nuestros, nada más ponerse a ello, han podido conseguir todo lo que se proponían.

3 Mas de los restantes estudios hablaremos en otro lugar, si fuera menester, y a menudo hemos hablado de ellos. El estudio de la filosofía ciertamente es antiguo entre nosotros, sin embargo, antes de la época de Lelio y Escipión, no hallo a quienes pueda llamar con ese nombre de filósofos. Cuando aquellos eran jóvenes, veo que el estoico Diógenes y el académico Carnéades fueron enviados por los atenienses como

---

[10] Apio Claudio el Ciego fue censor en el 312, cónsul en el 307 y el 296 y dictador entre los años 292 y 285. Parte de su fama deriva del hecho de que inició la construcción del acueducto de Roma y de la Vía Apia. Cicerón alude aquí a su obra *Carmen de sententiis,* colección de aforismos, de los que sólo se conservan tres, en una especie de prosa rítmica.

[11] Sobre Panecio, cf. I 42, nota 187.

[12] Quinto Tulio Tuberón, adversario político de Tiberio Graco, fue adepto al estoicismo y discípulo de Panecio.

[13] Es decir, de los pitagóricos y de los políticos romanos influidos por la doctrina pitagórica.

embajadores al senado[14] y, dado que ellos no habían participado nunca en la política y que uno era de Cirene y otro de Babilonia, es seguro que nunca se les habría sacado de sus escuelas ni se les habría elegido para esa tarea, a no ser que en aquellos tiempos hubiera habido personalidades relevantes[15] que estaban interesadas por la filosofía. Estos hombres, aunque publicaban libros sobre otros temas, unos de derecho civil, otros sus discursos, otros las historias de los antepasados[16], han intentado, más con su vida que con sus escritos, ir tras la senda de la más importante de todas las artes, la que enseña el bien vivir. Por esa razón, de esa filosofía 6
verdadera y refinada[17], que, derivada de Sócrates, ha permanecido hasta hoy entre los peripatéticos y entre los estoicos —que vienen a decir lo mismo, si bien de una manera diferente[18], mientras que los académicos[19] debaten las con-

---

[14] Se alude aquí a la famosa embajada enviada al senado romano por los atenienses el año 155, compuesta por el fiósofo estoico Diógenes de Babilonia, que fue discípulo de Crisipo y maestro de dialéctica de Carnéades, por el académico Carnéades (respecto del cual, cf. III 54, nota 177) y el peripatético Critolao, al que Cicerón no cita. Lelio y Escipión tenían a la sazón unos treinta años de edad.

[15] Entre los romanos, se entiende.

[16] Como los *Orígenes* de CATÓN, por poner un ejemplo.

[17] Porque no descuida el estilo y argumenta con precisión, en una clara alusión quizá a la forma desmañada de argumentar de los Epicúreos.

[18] Sobre esta cuestión, percibida ya desde la antigüedad, como lo demuestra el comentario de Cicerón, véase, del libro de J. M. RIST, *Stoic philosophy*, Cambridge, 1969 (traducción española de David Casacuberta, Bracelona, Grijalbo, 1995), el primer capítulo titulado «Aristóteles y el bien estoico», del que extraemos algunos de los últimos parrafos: «A pesar de la mofa de Carnéades de que en ética las diferencias entre estoicos y peripatéticos son meramente terminológicas, el mundo antiguo en general y, sin duda el propio Carnéades, reconocían el choque entre las dos escuelas. Lo que hemos intentado mostrar es más bien que la auténtica originalidad de los estoicos se comprende mejor bajo la forma de un intento de

troversias de ambas escuelas—, no han quedado casi testimonios, o escasos, en latín, bien sea por la magnitud de las empresas que ocupaban a nuestros hombres, bien sea también porque ellos pensaban que unos estudios de esta naturaleza no podían ser del gusto de personas incultas. Mientras aquellos se mantenían en silencio, apareció en escena con su doctrina Gayo Amafinio[20]; conmovida por la publicación de sus libros, la multitud se volvió muy enfervorizada hacia su doctrina, bien porque era muy fácil de comprender, bien porque se la invitaba a las blandas seducciones del placer, o también porque, al no haberse publicado nada mejor, la
7 multitud se contentaba con lo que había. Después de Amafinio, muchos seguidores de la misma doctrina, habiendo publicado muchos escritos, ocuparon Italia entera y la prueba principal de que no hay precisión alguna en la exposición de su filosofía, a saber, que ella se aprende con tanta facilidad y goza del favor de los incultos, eso es precisamente lo que ellos consideran que es el apoyo fundamental de su doctrina.

4 Pero que cada uno defienda lo que él piensa, porque las opiniones son libres. Yo me mantendré fiel a mi principio y, sin sentirme atado a las leyes de una sola escuela a la que deba dar necesariamente mi asentimiento en el ámbito de la filosofía, siempre buscaré en cada problema la solución más probable[21]. Este método lo he aplicado ya otras veces y especialmente con gran empeño en estos días que estamos pa-

---

resolver algunas (en su opinión) medias verdades y verdades confusas en el análisis aristotélico» (pág. 31).

[19] Que con Filón de Larisa y Antíoco de Ascalona habían tomado una dirección ecléctica.

[20] Uno de los primeros divulgadores de la filosofía epicúrea. Sobre la expresión descuidada de los escritos de los epicúreos, cf. I 6 *supra*.

[21] Nueva profesión de fe por parte de Cicerón de su predilección por el probabilismo neoacadémico.

sando en Túsculo. Por ello, una vez expuestas las discusiones que hemos mantenido en tres días, en este libro se contiene la del cuarto día. Una vez que descendimos al paseo inferior[22], como habíamos hecho los días anteriores, el diálogo se desarrolló del modo siguiente:

—Quien lo desee puede proponer el tema de la discu- 8
sión.

—A mí me parece que el sabio no puede hallarse libre de toda perturbación.

—Por la discusión de ayer me parecía evidente que se hallaba libre de la aflicción, a no ser que tú nos hayas dado tu asentimiento obligado por las circunstancias[23].

—En absoluto, porque tu discurso me ha agradado muchísmo.

—¿No piensas, por lo tanto, que el sabio puede caer en la aflicción?

—No, no lo pienso en absoluto.

—Pues bien, si la aflicción no puede perturbar el alma del sabio, tampoco lo podrá hacer ninguna otra perturbación. ¿Qué diremos entonces? ¿Qué la turbará el miedo? Pero el miedo se siente en la ausencia de las mismas cosas en cuya presencia se da la aflicción, de manera que, si se elimina la aflicción, se elimina también el miedo. Quedan dos perturbaciones, la alegria desmedida y el deseo de placeres; si el sabio no puede caer en ellas, su mente estará siempre tranquila.

—Así es como lo veo yo. 9

---

[22] Cf., al respecto, II 9.

[23] O porque el tiempo se nos echaba encima. Los traductores suelen adoptar uno de estos dos partidos en la traducción del sintagma latino *temporis causa.*

—¿Qué es lo que tú prefieres? ¿Desplegamos de inmediato las velas, o empezamos a remar poco a poco como si estuviéramos saliendo de puerto?

—¿Qué es lo que quieres decir con esto? No te comprendo en realidad.

—Lo digo porque Crisipo[24] y los estoicos, cuando tratan de las perturbaciones del alma, se ocupan en gran medida de su división y definición, mientras que tratan de una forma muy exigua la manera de curar las almas y de evitar que les afecten las pasiones; los peripatéticos, por el contrario, aducen muchos argumentos para aplacar las almas y dan de lado las cuestiones espinosas de la división y la definición. Lo que quería decir mi pregunta es si debía desplegar de inmediato las velas de mi discurso, o impulsarlo antes un poco con los remos de la dialéctica.

—Me parece mejor este segundo procedimiento, porque, utilizando ambos métodos, todo lo que yo pregunte será tratado de un modo más exhaustivo.

—Indudablemente es el método mejor, pero, si algo no te queda claro, podrás preguntar después.

—Lo haré, no te preocupes, pero tú, como acostumbras, esos mismos puntos oscuros los sabrás exponer con mayor claridad que los griegos.

—Pondré todo de mi parte, pero se precisa de una gran atención para que, si se escapa un solo punto, no se venga todo abajo. Dado que lo que los griegos llaman *páthē*[25] nosotros preferimos llamarlo perturbaciones en lugar de enfermedades, en la explicación de estos términos yo seguiré la división clásica, que fue primero de Pitágoras y después de Platón, que dividen el alma en dos partes: a una la hacen

[24] Cf., sobre Crisipo, I 108.

[25] Cf., sobre este punto, III 7 *supra*.

partícipe de la razón, mientras que la otra está privada de ella; en la que participa de la razón sitúan la tranquilidad[26], es decir, un estado de equilibrio plácido y reposado, en la otra los movimientos perturbadores, tanto de la ira como del deseo, contrarios y hostiles a la razón. Sea éste el punto de 11
partida, aunque, en la descripción de estas perturbaciones, podemos recurrir a las definiciones y divisiones de los estoicos, que, en mi opinión, evidencian en esta cuestión una gran agudeza.

He aquí la definición de Zenón[27]: la perturbación, lo que 6
él denomina *páthos,* es un movimiento del alma contrario a la naturaleza, que se desvía de la recta razón. Algunos, de un modo más breve, definen la perturbación como un impulso demasiado violento, y por demasiado violento entienden que él se ha alejado demasiado del equilibrio de la naturaleza. Ellos sotienen, a su vez, que las formas principales de las perturbaciones tienen su origen en dos supuestos bienes y en dos supuestos males; de manera que resultan cuatro formas; de los bienes se originan el deseo de placer y la alegría, de modo que la alegría tiene por objeto los bienes presentes y el deseo de placer los futuros; ellos piensan que el miedo y la aflicción nacen de los males, el miedo de los males futuros y la aflicción de los presentes; en realidad los males cuya venida se teme son los mismos que te afligen cuando están presentes. La alegría y el deseo de placer, por 12
su parte, se mueven en el ámbito de la creencia de cosas que son buenas, porque el deseo de placer, si se lo tienta y se lo

[26] En contraste con los estoicos que pensaban que la tranquilidad de ánimo consistía en la obediencia de las pasiones y los deseos a la razón, como podemos ver, por ejemplo, en Cicerón, *Sobre los deberes* I 29, 102, donde leemos: *efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant,* es decir, «hay que actuar de manera que los apetitos obedezcan a la razón».

[27] Transmitida por Diógenes Laercio, VII 110 = *SVF* I 205.

inflama, se deja arrastrar hacia lo que parece un bien, mientras que la alegría, una vez que ha conseguido ya lo que deseaba, se exalta y se desborda. Es evidente que por naturaleza todos persiguen lo que les parece un bien y evitan lo contrario; por esa razón, tan pronto como se nos presenta la imagen de algo que nos parece un bien, la naturaleza misma nos empuja a conseguirlo. Cuando ello sucede con equilibrio y mesura, a una atracción de esa naturaleza los estoicos le dan el nombre de *boúlēsis* y nosotros el de voluntad[28], la cual ellos piensan que sólo la posee el sabio; la definen así: la voluntad es el deseo racional de algo[29], si, por el contrario, se trata de un impulso excesivo contrario a la razón, ella se convierte en deseo de placer o deseo desenfrenado, pa-
13 siones que se hallan en todos los necios. Del mismo modo, cuando nos da la impresión de que nos encontramos en presencia de un bien, ello acontece de dos maneras. Cuando esa impresión mueve al alma de una forma serena y equilibrada, concorde con la razón, a ese estado se le denomina alegría, cuando, por el contrario, el alma exulta de un modo vano y desenfrenado, puede hablarse entonces de alegría desmedida y excesiva, que ellos definen así: exaltación irracional del alma. Y, dado que por naturaleza tendemos al bien, del mismo modo por naturaleza nos alejamos del mal; si ese alejamiento se hace de un modo racional, llámese precaución y reconózcase que sólo se da en el sabio; cuando, por el contrario, prescinde de la razón y va acompañado de un estado de ánimo de abatimiento y postración, llámese miedo; el
14 miedo es una precaución contraria a la razón. Al sabio, por

[28] Los estoicos distinguían entre *epithymía* , que es un deseo irracional de alcanzar algo, y *boúlēsis*, que es una tendencia racional hacia la consecución de algo. Cf., al respecto, Diógenes Laercio, VII 116.

[29] El texto latino dice literalmente: «la voluntad es la que desea algo de acuerdo con la razón».

el contrario, no le afecta en absoluto el mal que está presente, mientras que la aflicción es propia de los necios y se dejan afectar por ella en los males supuestos, caen en el abatimiento y se encogen, porque no obedecen a la razón. Por eso, la primera definición es la siguiente: la aflicción es una contracción[30] del alma contraria a la razón[31]. De aquí que haya cuatro perturbaciones y tres estados de equilibrio, porque no hay ningún estado de equilibrio que se oponga a la aflicción.

Pero los estoicos piensan que todas las perturbaciones 7
se originan por el juicio y la opinión. Por ello las definen con mayor precisión, para que se comprenda no sólo cuán erróneas son, sino también cuánto dependen de nosotros. La aflicción es, por lo tanto, la opinión reciente de que estamos en presencia de un mal, ante el cual parece que es justo que el alma se sienta abatida y se encoja; la alegría es la opinión reciente de que estamos en presencia de un bien, ante el cual parece que es justo exaltarse; el miedo es la opinión de que un mal, que parece insoportable, nos amenaza; el deseo es la opinión de que un bien , que querríamos tener ya a mano y a nuestra disposición, va a a llegar. Pero ellos no dicen que las perturbaciones dependen sólo de los juicios y las opiniones que, como he dicho, están en la raíz de las perturbaciones, sino también los efectos que de las perturbaciones se derivan, de manera que la aflicción produce una especie de mordisco doloroso, el miedo una especie de retirada y huida del alma, la alegría una hilaridad desbordante, el deseo una atracción desenfrenada. En lo que se refiere a la creación de

[30] *Systolé* en griego. La definición la recoge DIÓGENES LAERCIO, VII 111 = *SVF* III 412.

[31] Crisipo, *SVF* III 394.

la opinión[32], que hemos incluido en todas las definiciones anteriores, ellos la consideran un asentimiento débil[33].

16 Pero a las perturbaciones singulares se les subordinan muchas especies del mismo género, por ejemplo, a la aflicción se le subordinan la envidia *(invidentia)* —porque debemos emplear, por mor de la claridad, el término menos usual, porque envidia *(invidia)* no se dice sólo referido a la persona que tiene envidia, sino también referido a la persona que es objeto de envidia—, la rivalidad, los celos, la compasión, la angustia, el pesar, la tristeza, el abatimiento, el dolor, el lamento, la inquietud, la pena, la postración, la desesperación, y lo que es del mismo tipo. Al miedo, a su vez, se le subordinan la indolencia, la vergüenza, el terror, el temor, el pavor, la consternación, la turbación, el desaliento; al placer se le subordinan la malevolencia que se alegra del mal ajeno, el deleite, la ostentación y pasiones semejantes; al deseo se le subordinan la ira, el furor, el odio, la enemistad, el rencor, la insaciabilidad, el ansia y las demás pasiones semejantes[34]. Ellos las definen de este modo: la envidia, dicen, es la aflicción que se sufre por la prosperidad de otro[35], aunque ella en nada perjudica al envidioso.

8 17 En realidad no sería adecuado decir que tiene envidia quien se aflige por la prosperidad de quien le causa a él un perjuicio; por ejemplo, no se puede decir que Agamenón tienen envidia de Héctor[36]; quien, por el contrario, a pesar de que el bienestar de otro no le perjudica en absoluto, se

---

[32] Que suele ser falsa.

[33] Lo que los Estoicos denominan *asthenês hypólēsis*. Cf. *SVF* III 378.

[34] Sobre esta matización prolija estoica de las perturbaciones del alma pueden consultarse los textos recogidos en *SVF* III, frs. 391-418 y en DIÓGENES LAERCIO, VII 111 y sigs.

[35] Cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 111.

[36] Puesto que son enemigos que pretenden perjudicarse mutuamente.

duele, sin embargo, de que disfrute del mismo, ése indudablemente tiene envidia. El término rivalidad se usa también en un doble sentido, de manera que él se emplea tanto en un sentido elogioso como vituperable; de hecho se da el nombre de rivalidad no sólo a la imitación de la virtud —pero aquí no nos referimos a esa rivalidad, pues tiene un sentido elogioso— y es también rivalidad la aflicción que se siente cuando, de aquello que uno había deseado, el otro disfruta y él carece. Los celos, por el contrario, término con el que pretendo referirme a la *zēlotypía,* son la aflicción que se experimenta por el hecho de que también otro ha conseguido lo que uno mismo deseaba. La compasión es la aflicción 18
provocada por la infelicidad de otro que sufre injustamente (porque a nadie le mueve a compasión el suplicio de un parricida o un traidor); la angustia es la aflicción que oprime; el pesar es la aflicción producida por la muerte cruel de un ser querido; la tristeza es la aflicción acompañada de llanto; el abatimiento es la aflicción que nos agota[37]; el dolor es la aflicción que atormenta; el lamento es la aflicción acompañada de gemidos; la inquietud es la aflicción acompañada del pensamiento; la pena es la aflicción permanente; la postración es la aflicción acompañada del sufrimiento corporal; la desesperación es la aflicción sin esperanza alguna de que las cosas mejoren. En cuanto a las perturbaciones que se subordinan al miedo, ellos las definen así: la indolencia es el 19
miedo ante un esfuerzo que se nos va a presentar [***][38]; el terror es el miedo que nos sobrecoge, eso hace que a la vergüenza le acompañe el rubor, al terror la palidez, el temblor y el castañeteo de los dientes; el temor es el miedo ante un

---

[37] O deja en un estado de postración. *Laboriosa* en el texto latino.

[38] Los asteriscos entre corchetes indican una laguna en la que nos falta la definición del pudor, que, en el elenco del parágrafo 16, aparece intercalado entre la indolencia y el terror.

mal que se nos avecina; el pavor es el miedo que pone nuestra mente fuera de sí, de aquí el pasaje de Ennio:

Entonces el pavor expulsa de mi pecho exánime toda sabi-
[duría[39];

la consternación es el miedo que sigue y acompaña, por así decir, al pavor; la turbación es el miedo que sobrecoge los pensamientos; el desaliento es el miedo permanente.

9 20 Las partes del placer se describen del modo siguiente: la malevolencia es el placer que se experimenta por el mal ajeno sin provecho propio; el deleite es el placer que seduce el alma con la dulzura que proviene de la audición y, cual es el deleite de los oídos, tal es el producido por los ojos, el tacto, los olores y los sabores, que son todos placeres de un mismo tipo, los cuales, como si de líquidos se tratara, inundan nuestra alma; la ostentación es un placer desmedido y des-
21 enfrenado en forma desacostumbrada. Las perturbaciones que se hallan subordinadas al deseo se definen así: la ira es el deseo de castigar a quien nos parece que nos ha perjudicado injustamente; el furor, por su parte, es la ira en su estado naciente, que acaba de surgir, lo que los griegos denominan *thýmōsis;* el odio es la ira inveterada; la enemistad es la ira que acecha el momento de la venganza; el rencor es una ira más amarga, concebida en lo profundo del alma y del corazón; la insaciabilidad es un deseo inextinguible; el ansia es el deseo de ver a quien aún no tenemos delante. Hacen también la distinción siguiente, que el deseo tiene que ver con aquello que se predica de persona o personas, lo que los dialécticos denominan *katēgorḗmata,* como, por ejemplo, poseer riquezas, obtener cargos, mientras que la insaciabilidad tiene que ver con las cosas mismas, como los

[39] Cita del *Alcmeón* de Ennio, *scaen.* 23 Vahlen.

cargos o el dinero. Los estoicos dicen, además, que la fuente 22
de todas las perturbaciones es la intemperancia, que es el abandono de la recta razón por parte de toda nuestra mente, desviada de tal manera de la prescripción de la razón que los apetitos del alma no pueden en modo alguno ni gobernarse ni refrenarse. Por lo tanto, del mismo modo que la templanza aplaca los apetitos y hace que ellos obedezcan a la recta razón y preserva los juicios ponderados de la mente, así también la intemperancia, su enemiga, inflama, turba y excita toda la estabilidad[40] del alma y, por ello, las aflicciones, el miedo y todas las demás perturbaciones nacen de ella.

Del mismo modo que, cuando la sangre está corrompida 10 23
o hay un exceso de flema o bilis, nacen en el cuerpo las enfermedades y los achaques[41], así también el desconcierto provocado por las opiniones falsas y que se contradicen entre sí priva al alma de su salud y la perturba con las enfermedades. Además, de las perturbaciones se originan en primer lugar las enfermedades, que los estoicos llaman *nosḗmata*, y los estados que son contrarios a esas enfermedades, que se caracterizan por un rechazo o repugnancia morbosos de determinadas cosas, y luego las flaquezas, que los estoicos llaman *arrōstḗmata*, e igualmente las repulsiones contrarias que se les oponen[42]. Mucho es el empeño que po-

---

[40] O el estado, la condición, pues todos esos sentido y más tiene el término latino *statum*. El rasgo fundamental de ese «estatus» (estabilidad, equilibrio, etc.) consiste en el control y dominio de las pasiones o perturbaciones.

[41] La verdad es que no se me ha ocurrido otra forma mejor de traducir el término latino *aegrotationes*. Creo que Störungen, que es como lo traduce O. Gigon, se parece bastante a nuestro término coloquial «achaques».

[42] Voy a intentar explicar a los lectores de forma sencilla el significado de las expresiones «los estados que son contrarios a esas enfermedades» y «los rechazos que se les (*sc.* a los males crónicos) oponen». Toda enfermedad, sea pasajera o crónica, genera una serie de cosas que nuestro esta-

nen en este punto los estoicos, especialmente Crisipo, para
establecer una semejanza entre las enfermedades de los
cuerpos y las del alma; mas nosotros, dando de lado estas
precisiones que apenas son necesarias, tratemos de lo que
24 atañe a la cuestión. Reconózcase, por lo tanto, que la pertur-
bación, debido a la agitación inestable y turbulenta de las
opiniones, está siempre en movimiento; pero cuando este
ardor y excitación del alma ha echado raíces y se ha estable-
cido por así decir en las venas y en la médula, entonces se
originan la enfermedad, la flaqueza y las repulsiones que
11 son contrarias a enfermedades y flaquezas semejantes. Estos
estados a los que me estoy refiriendo se diferencian sólo en
teoría, pero de hecho se hallan estrechamente unidos y na-
cen del deseo y de la alegria. En realidad, cuando se tiene un
deseo desmedido de dinero y no se recurre de inmediato a la
razón, como a una especie de medicina socrática para curar
ese deseo, ese mal se difunde por las venas[43] y se adhiere a
las visceras y se hacen presentes la enfermedad y la flaque-
za, que, una vez enraizadas, ya no pueden extirparse; el
25 nombre de esta enfermedad es avaricia. Lo mismo sucede
con las demás enfermedades, como el deseo de gloria, la
afición a las mujeres, para dar un nombre a lo que en griego
se denomina *philogynía,* y las demás enfermedades y fla-
quezas nacen del mismo modo. En cuanto a los estados con-
trarios se piensa que nacen del miedo, como el odio a las
mujeres, tal cual aparece en el *Misógino* de Atilio[44], o el

do enfermizo rechaza y ante las que siente aversión y que, en el lenguaje ciceroniano, son contrarios y opuestos a la enfermedad, pero en el sentido de que nuestro estado enfermizo no las tolera y, por ello, le repugnan.

[43] Como si de un veneno se tratara.

[44] Se trata de una comedia de Marco Atilio, que vivió en el siglo II, inspirada en la de Menandro.

odio hacia todo el género humano, tal y como lo hemos oído referido a Timón[45], que es llamado *misánthrōpos,* o la falta de hospitalidad: todos ellos debilidades del alma que nacen de un miedo determinado ante las cosas que se evitan y odian. Ellos definen la debilidad del alma como una convic- 26 ción, intensa, profundamente fijada y enraizada, que considera como muy deseable una cosa no deseable. Lo que nace, por el contrario, de la repulsión lo definen así: una convicción intensa, profundamente fijada y enraizada, que considera que hay que huir de algo de lo que no hay por qué huir; esta convicción, además, se basa en el juicio de que se sabe lo que no se sabe. A la flaqueza se le subordinan también las afecciones siguientes: la avaricia, la ambición, la afición a las mujeres, la obstinación[46], la glotonería, la embriaguez, la afición a las golosinas y todo lo similar. La avaricia es una convicción intensa, profundamente fijada y enraizada, que considera el dinero muy deseable, y la definición de las afecciones del mismo tipo es semejante. La definición de 27 las repulsiones son de esta naturaleza: la falta de hospitalidad es una convicción intensa, profundamente fijada y enraizada, de que el huésped debe ser absolutamente evitado; de un modo semejante se define también el odio a las mujeres, como el de Hipólito, y al género humano, como el de Timón.

Ahora bien, para llegar a la semejanza con la salud del 12 cuerpo y recurrir, en fin, a esa comparación, pero de una forma más moderada que los estoicos, vemos que, del mis-

[45] Se trata de Timón de Atenas, que vivió en el siglo v. Aludido por Aristófanes en sus comedias, su nombre da título a un diálogo de Luciano de Samosata. Disgustado por todo lo que veía en el mundo, se retiró de la vida de sociedad y dio origen en la literatura al paradigma del misántropo.

[46] Que en contraposición con la pertinacia tiene siempre un sentido peyorativo, como señala M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* II, pág. 65.

mo modo que unos son más proclives a contraer unas enfermedades y otros otras, por lo que decimos que unos tienen propensión a los catarros, otros a los cólicos, no porque los padezcan en ese momento, sino porque los sufren a menudo, así también unos son propensos al miedo y otros a otra perturbación; de aquí que, a propósito de unos, se habla de ansiedad y, en consecuencia, de personas ansiosas y, a propósito de otros, de cólera, que es diferente de la ira, y una cosa es ser colérico y otra iracundo, del mismo modo que la ansiedad se diferencia de la angustia (porque no son ansiosos todos los que de vez en cuando se sienten angustiados, ni los que son ansiosos están siempre angustiados), al igual que hay diferencia entre la borrachera y el alcoholismo, y una cosa es ser galanteador y otra estar enamorado. Y esta propensión hacia enfermedades diversas de personas diversas está muy extendida, porque ella puede aplicarse a
28 todo tipo de perturbaciones. También se manifiesta en muchos vicios, pero, en ese caso, carece de denominación. Por ese motivo hay envidiosos, malévolos, libidinosos, tímidos y compasivos, porque ellos propenden a esas perturbaciones, no porque se dejen siempre arrastrar por ellas. De manera que esta propensión hacia una afección específica, por analogía con el cuerpo, recibe el nombre de flaqueza, con tal de que se entienda como una propensión a caer enfermo. Pero, cuando se trata de cualidades buenas, dado que unos se adaptan mejor a unas y otros a otras, se la[47] denomina disposición, pero, cuando se trata de los males, propensión, para dar a entender la tendencia a caer; en el caso de lo que

[47] A esa propensión o proclividad de la que está tratando Cicerón en todo su proceso analógico entre el cuerpo y el alma.

no es ni bueno ni malo, se usa el primero de estos nombres[48].

Ahora bien, del mismo modo que en el cuerpo hay en- 13
fermedad, flaqueza y defecto[49], así también en el alma. Se da el nombre de enfermedad al deterioro de todo el cuerpo, de flaqueza a la enfermedad acompañada de debilidad, se habla de defecto cuando las partes del cuerpo son discordes entre sí, de donde la malformación, el torcimiento y la de-
formación de los miembros. De manera que los dos prime- 29
ros estados, la enfermedad y la flaqueza, se originan de la conmoción y la perturbación del estado saludable de todo el cuerpo, mientras que el defecto es visible por sí mismo, aunque la salud permanezca intacta. Mas en el alma sólo podemos diferenciar en teoría la enfermedad de la flaqueza, mientras que el estado defectuoso es una disposición o estado[50] que se muestra durante toda la vida, incoherente y disonante consigo mismo. La consecuencia de ello es que la alteración de las opiniones provoca, en un caso, la enfermedad y la flaqueza, y, en el otro, la incoherencia y la contradicción. Es evidente que no todo defecto presenta las mismas discordancias; por ejemplo, en quienes no se hallan muy alejados de la sabiduría se da un estado de discrepancia consigo mismos, en la medida en que no son sabios, pero no de distorsión ni de deformidad. Ahora bien, las enfermeda-

---

[48] A saber, el de propensión o proclividad, *proclivitas* en latín, si bien los comentaristas no se muestran seguros al respecto.

[49] Pensamos que, en este contexto de la analogía entre las enfermedades del cuerpo y del alma, es preferible traducir el término latino *vitium* por «defecto», en lugar de por «vicio».

[50] Lo que los griegos denominaban *héxis* y *diáthesis*. Cf., al respecto, lo que nos dice Diógenes Laercio, VII 98, donde leemos: «De los bienes que se refieren al alma, unos son disposiciones *(héxeis)* y otros estados *(diathéseis)*. Las perfecciones morales *(aretaí)* son estados, mientras que las actividades son disposiciones.

des y las flaquezas forman parte del estado defectuoso, pero lo que hay que preguntarse es si forman parte del mismo las
30 perturbaciones. Los defectos son en realidad estados permanentes, mientras que las perturbaciones son transitorias, de manera que ellas no pueden ser parte de estados permanentes. Además, del mismo modo que en los males la analogía con el cuerpo alcanza a la naturaleza del alma, lo mismo sucede en el caso de los bienes. En realidad las cualidades eminentes del cuerpo son la belleza, la fuerza, la salud, el vigor, la rapidez, y lo mismo puede aplicarse al alma. Del mismo modo que la salud del cuerpo consiste en el equilibrio[51] que se produce cuando se hallan en armonía las partes de que estamos formados, así también se habla de la salud del alma cuando se hallan en armonía sus juicios y opiniones, y en eso consiste la perfección[52] del alma, que unos dicen que es la templanza misma, mientras que otros ven dicha perfección en la conformidad con los preceptos de la templanza y en el seguimiento de la misma[53], sin que ella posea un carácter específico, pero, en uno y otro caso, sólo se da en el sabio. Existe, por otra parte, un tipo de salud del alma que puede darse también en el no sabio, cuando la turbación de la mente se elimina mediante un tratamiento mé-
31 dico. Y, del mismo modo que en el cuerpo existe una determinada conformación armoniosa de los miembros unida a una cierta suavidad del color, que recibe el nombre de belle-

[51] *Temperatio* en el texto latino. Los comentaristas, como Th. W. Dougan y M. Pohlenz, aducen al respecto un texto de Estobeo, *Églogas* II 110, que reza así: «Del mismo modo que la salud del cuerpo consiste en el equilibrio (*eukrasía* en griego) de lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, así también la salud del alma consiste en el equilibrio de las opiniones que hay en el alma».

[52] *Virtus*.

[53] De la templanza, el equivalente aquí de la *sōphrosýnē* helénica.

za, así también en el alma se da el nombre de belleza al equilibrio y la coherencia de las opiniones y de los juicios unidos a una especie de firmeza y estabilidad, que es consecuencia de la virtud o que contiene la esencia misma de la virtud[54]. De un modo semejante, las fuerzas del alma, por su semejanza con las fuerzas, los músculos y el vigor del cuerpo, se denominan también con nombres semejantes. A la rapidez del cuerpo se la llama celeridad[55], que es el término que se emplea también para elogiar el espíritu[56], debido a la capacidad del alma de pasar revista a muchas cosas en breve
tiempo. La diferencia entre las almas y los cuerpos consiste 14
en que las almas saludables no pueden ser atacadas por la enfermedad, y los cuerpo sí; mas los trastornos de los cuerpos pueden darse sin que nosotros tengamos culpa, mientras que los del alma no, porque todas sus enfermedades y perturbaciones proceden del desprecio de la razón; por ello sólo se dan en los hombres; es cierto que las bestias tienen un comportamiento semejante al nuestro, pero ellas no caen en
las perturbaciones[57]. Entre las personas agudas y las romas 32
la diferencia estriba en que los inteligentes, como le sucede al bronce de Corinto[58] atacado por la herrumbre, tardan más en caer en la enfermedad y se recuperan con más rapidez, pero a los romos no les sucede lo mismo. Por otra parte, al alma del hombre inteligente no le afecta todo tipo de enfer-

---

[54] O de la perfección. Cf. la nota 52 *supra*.

[55] O prontitud, agilidad, presteza.

[56] En aquellos casos en que decimos de una persona que tiene un espíritu ágil y pronto, es decir, que goza de agilidad mental.

[57] Porque las perturbaciones y las pasiones, dado que proceden de ideas y opiniones falsas, tienen su sede en la parte pensante del alma, parte de de la que las bestias carecen

[58] Cf., al respecto, II 32, nota 105. El bronce de Corinto era una aleación de oro, plata y cobre.

medad o perturbación[59]; en realidad no le afectan muchas que son salvajes y monstruosas; hay algunas[60], sin embargo, que tienen a primera vista la apariencia de humanidad, como la compasión, la aflicción y el miedo. Se piensa, además, que las flaquezas y las enfermedades del alma son más difíciles de erradicar que aquellos vicios capitales, que son contrarios a las virtudes. En realidad es posible que los vicios estén erradicados, mientras que las enfermedades perduran, porque las enfermedades no se curan con la misma rapidez con la que los vicios se eliminan.

33 He aquí de un modo conciso los argumentos de los estoicos sobre las perturbaciones, que ellos llaman *logiká*[61], porque argumentan con una sutileza especial. Y puesto que nuestro discurso ha escapado de ellos, como si de escollos agudos se tratara, mantengamos el rumbo[62] en el resto de la discusión, suponiendo que yo haya expuesto las cuestiones con suficiente claridad, dada la oscuridad del tema.

—Las has expuesto con suficiente claridad, mas, si hay alguna cuestión que precisa de una mayor profundización, la examinaremos en otro momento; ahora estamos esperando que alces las velas para iniciar la navegación de que antes hablabas[63].

---

[59] El texto se halla aquí corrupto. Quien desee conocer las diferentes enmiendas que se han propuesto puede consultar la nota *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, II, pág. 138. No obstante, el sentido general del texto no se resiente.

[60] Perturbaciones o pasiones.

[61] Argumentos y proposiciones lógicas que fundamentan los aspectos prácticos de la doctrina.

[62] Sin caer en digresiones. *Cursum* en el texto latino.

[63] Cf., al respecto, IV 9, donde leemos: «¿Desplegamos de inmediato las velas, o empezamos a remar poco a poco como si estuviéramos saliendo de puerto?».

—Puesto que, como hemos dicho en otros lugares respecto de la virtud[64] y deberemos decir con frecuencia —pues la mayor parte de las cuestiones que atañen a la vida y la moral derivan de la fuente de la virtud[65]—, puesto que, como decía, la virtud es una disposición[66] coherente y armoniosa del alma, que hace dignos de elogio a quienes la poseen y es por sí misma laudable independientemente de su utilidad, de ella derivan las intenciones, los pensamientos y las acciones moralmente valiosas y, en general, la recta razón (aunque la virtud misma puede definirse sumariamente como recta razón). A la virtud concebida así se le opone el vicio —prefiero llamar así antes que maldad a lo que los griegos denominan *kakía,* porque maldad es el nombre de un vicio concreto, mientras que vicio se refiere a todos—; de él se originan[67] las perturbaciones, que son, como he dicho poco antes[68], movimientos turbulentos y agitados del alma, apartados de la razón y los enemigos mayores de la tranquilidad de la mente y de la vida. Ellas son en realidad las que procuran aflicciones angustiosas y amargas y extenúan las almas y las debilitan con el miedo; ellas encienden mediante un apetito excesivo, que una veces llamamos avi- 15 34

[64] Es decir, sobre la perfección o excelencia moral.

[65] Es decir, se inician con la consideración de cómo puede lograrse la virtud o perfección moral.

[66] *Adfectio* en latín, que equivale aquí al término griego *diáthesis,* tal y como aparece, por ejemplo, en Diógenes Laercio, VII 89, donde se nos dice que la virtud *(aretḗ* en griego) es una disposición armoniosa y debe ser elegida por sí misma.

[67] Aunque el término latino *concitantur* tiene mayor fuerza expresiva, «se excitan, se levantan», como si fuera algo que irrumpe de improviso y no se puede dominar.

[68] En el parágrafo 11.

dez y otras deseo de placer[69], una especie de falta de dominio sobre el alma, que se aleja muchísimo de la templanza y
35 la moderación. Si esa falta de dominio alcanza alguna vez el objeto de sus deseos, entonces se dejará arrastrar por el alborozo, hasta el punto de que «para ella no hay estabilidad alguna[70]» en lo que hace, como lo expresa aquel poeta que piensa que «el placer excesivo del alma es el mayor error[71]». La curación de ese tipo de males, por lo tanto, reside sólo en la virtud.

16 ¿Qué hay en realidad no sólo más penoso, sino también más degradante y vergonzoso, que una persona afectada, debilitada y postrada por la aflicción? Quien se halla más próximo a ese tipo de infelicidad es quien tiene miedo de algún mal que se aproxima y se encuentra desanimado y desasosegado. Los poetas, para indicar esta fuerza del mal, hacen que en los infiernos una roca penda sobre Tántalo:

como castigo por sus crímenes, por la falta de dominio de [su alma
y por la soberbia de sus palabras.

Éste es el castigo común de la necedad. Porque sobre aquellos cuya mente repugna la razón siempre pende un terror de
36 esta naturaleza. Y, al igual que estas perturbaciones son devoradoras de la mente[72], me refiero a la aflicción y el miedo, así también las más alegres, como el deseo, que siempre

---

[69] *Cupiditatem* y *libidinem* en el texto latino. *Cupiditas* haría referencia al deseo o avidez en general, mientras que *libido* se referiría al deseo desenfrenado de conseguir cosas placenteras. La verdad es que el léxico español no ayuda mucho a la matización de estos dos términos latinos.

[70] La falta de dominio le hace perder al alma su estabilidad, lo que la lleva a dejarse arrastrar por cualquier tipo de solicitud.

[71] Cita del poeta cómico Quinto Trábea, que vivió en el siglo II, y al que sólo se conoce por las citas de Cicerón.

[72] Porque destruyen el equilibrio que debe regir la mente humana.

busca algo con avidez, y la hilaridad, es decir, la alegría desbordante, no difieren mucho de la locura. De aquí[73] se comprende cuál es la forma de ser de aquel a quien denominamos unas veces moderado, otras comedido y templado, otras coherente y dotado de autodominio; en ocasiones queremos reconducir estos términos, como si de su fuente se tratase, al nombre de frugalidad[74]. Si con este nombre no se abarcaran las virtudes[75], no sería tan conocido aquel dicho, que se ha vuelto proverbial, según el cual «el hombre frugal lo hace todo bien». Cuando los estoicos dicen lo mismo del sabio[76], da la sensación de que el tono que ellos emplean es demasiado paradójico y grandilocuente.

Por consiguiente, sea quien sea, el hombre que con la 17 37
moderación y el equilibrio tiene su alma tranquila y se halla en paz consigo mismo, de manera que ni lo consumen las contrariedades, ni le quebranta el temor, ni arde sediento por el deseo de algo que apetece, ni se derrite exageradamente en un entusiasmo fútil, éste es el sabio que estamos buscando, éste es el hombre feliz, al cual nada de lo que es humano puede parecerle tan insoportable como para deprimir su alma, o tan agradable como para ponerlo fuera de sí. ¿Cuál de entre los avatares humanos podría parecerle en realidad grande a quien como él conoce toda la eternidad y la grandeza del universo entero? En el marco de las aspiraciones humanas, o en una duración tan exigua de la vida, ¿qué le podría parecer grande al sabio, que mantiene siempre su al-

---

[73] Por contraposición, qué duda cabe.

[74] Cf., sobre este concepto, III 16-17.

[75] Se expresa aquí la idea, tan dilecta a Sócrates y Platón, de la unidad esencial de todas las virtudes o perfecciones morales.

[76] Bajo la forma de su conocida paradoja *ho sophòs anamártētos*, es decir, «el sabio nunca yerra».

ma tan vigilante que nada imprevisto le puede acontecer, nada inesperado, nada que sea completamente nuevo?

38 Además, él dirige su mirada en todas direcciones con una agudeza tal que siempre ve una sede y un lugar para él en el que poder vivir sin contrariedad y angustia, de manera que, sea cual sea el revés que la fortuna pudiera infligirle, él pueda soportarlo de una forma adecuada y serena. Quien haga esto, no sólo se hallará libre de aflición, sino también de todas las demás perturbaciones. Un alma libre de ellas hace a los hombres completa y absolutamente felices, mientras que si está agitada y alejada de la razón inmutable y segura[77], no sólo pierde su equilibrio, sino también su salud.

Por esa razón, la doctrina y el lenguaje de los peripatéticos deben considerarse débiles y carentes de nervio, cuando dicen que las almas se hallan necesariamente sujetas a perturbación, pero fijan un límite determinado que no deben
39 transgredir[78]. ¿Fijas tú un límite al vicio? ¿Es que no es un vicio no obedecer a la razón? ¿Es que la razón no enseña suficientemente que no es un bien lo que se desea ardientemente, o lo que te pone fuera de ti una vez conseguido y, por otra parte, que no es un mal aquello que te hace permanecer postrado y que apenas si te permite dominarte por el temor de ser aplastado? ¿No te enseña que todo lo que es o

[77] En el sentido de una razón que sigue principios inmutables y seguros, que es como traducen J. Humbert («si se aleja de los principios fijos e intangibles de la razón»), y L. Zuccoli Clerici («si se aleja de los principios inmutables y seguros de la razón»), si bien, en este caso, yo he optado por la traducción literal, como hacen J. E. King, O. Gigon y A. E. Kirfel.

[78] Como señala M. Pohlenz, en su nota *ad loc.* II, pág. 72: «Cicerón se ha ocupado de un modo superficial de la doctrina de Aristóteles sobre la índole del alma y la naturaleza de las pasiones». Está claro que el Arpinate se muestra en esta cuestión más partidario de la concepción estoica del sabio.

demasiado triste, o demasiado alegre, se debe al error, error que, si se atenúa con el tiempo en los necios, hasta el punto de que ellos, aunque la situación sigue siendo la misma, soportan los sucesos antiguos de un modo diferente que los recientes, no afecta en absoluto a los sabios? ¿Cuál debe ser,
además, ese límite[79]? Busquemos, no obstante, el límite pa- 40
ra la aflicción, que es en el que se pone un mayor empeño, En Fannio[80] está escrito que Publio Rupilio[81] llevó a mal el fracaso de su hermano en la elección a cónsul. Es evidente que parece que transgredió el límite, visto que murió por ese motivo; de manera que debió comportarse con mayor moderación ¿Y si después de haber soportado eso con moderación se le hubiera añadido la muerte de sus hijos? Habría nacido una aflicción nueva, pero también sujeta a límite[82]. Pero habría habido un aumento grande de la aflicción. ¿Y si se le[83] hubieran añadido dolores graves del cuerpo, la pérdida de los bienes, la ceguera, el exilio? Si a cada uno de los males se le añadiera la aflicción correspondiente, daría una suma total que no se podría soportar.

Quien, por consiguiente, busca un límite para el vicio se 18 41
está comportando del mismo modo que si pensara que quien

---

[79] Después de esa guirnalda de interrogativas retóricas, Cicerón vuelve al propósito que le ocupa.

[80] Se trata de Gayo Fannio Estrabón, que fue discípulo del filósofo estoico Panecio y yerno de Gayo Lelio. Fue cónsul en el 122 y se opuso a Gayo Graco, en contra del cual escribió un discurso.

[81] Publio Rupilio Lupo fue cónsul en el 132 y sofocó la revuelta de los esclavos en Sicilia, tras de lo cual llevó a cabo una reorganización administrativa de la isla. PLINIO, en *Hist. nat.* VII 36, habla de su muerte.

[82] L. ZUCCOLI CLERICI entrecomilla en su traducción esta frase, como si de la respuesta de un peripatético se tratara.

[83] A la aflicción en aumento.

se precipita desde la roca de Léucade[84] puede detener su caida cuando quiera. Ello no es posible, como tampoco lo es que un alma perturbada y excitada pueda contenerse y detenerse donde quiere. En líneas generales, lo que resulta pernicioso en su crecimiento es vicioso desde su nacimiento.
42 Mas la aflicción y las demás perturbaciones, cuando se han desarrollado, es indudable que son destructoras; por consiguiente, apenas se han contraído, contienen ya en sí gran parte de su capacidad destructora. Una vez que uno se ha alejado de la razón, ellas mismas se espolean, y la debilidad se vuelve indulgente consigo misma e imprudentemente se lanza a alta mar[85] y no encuentra un lugar en el que detenerse. Por esa razón no hay ninguna diferencia entre que ellos[86] aprueben unas perturbaciones moderadas o una injusticia, una indolencia y una temperancia moderadas[87]; quien de hecho pone un límite a los vicios[88], asume una parte de ellos, lo cual, además de ser de por sí odioso, es tanto más enojoso por el hecho de que los vicios se mueven en un terreno resbaladizo y, una vez excitados, resbalan hacia abajo y no hay manera de contenerlos.

---

[84] La roca Léucade, cuyo nombre actual es cabo Ducato, se encuentra en el extremo meridional de la isla homónima situada en el mar Jónico. Su fama en la Antigüedad deriva del hecho de que, según la leyenda, Safo se habría arrojado al mar desde dicha roca al no poder soportar la infidelidad de Faone.

[85] Al alta mar de las perturbaciones y las pasiones, hay que suponer.

[86] Los peripatéticos.

[87] Es evidente que los peripatéticos no llegaron nunca a una conclusión de esa naturaleza. Lo que ellos decían en realidad es que las pasiones (o perturbaciones) son manifestaciones de la parte irracional del alma acordes con la naturaleza del ser humano, pero que ellas deberían ser dominadas y controladas (hasta llevarlas a un punto medio) por la parte racional y pensante del alma.

[88] Aristóteles no pone un límite a los vicios, sino a las manifestaciones de la parte irracional del alma, como se acaba de decir en la nota anterior.

¿Qué decir respecto de las afirmaciones de los mismos 19 43
peripatéticos en el sentido de que esas perturbaciones, que nosotros pensamos que deben extirparse, no sólo son naturales[89], sino que también nos han sido dadas por las naturaleza para nuestra utilidad? Ellos recurren a un lenguaje de esta naturaleza: comienzan alabando encarecidamente la cólera, que definen como la piedra de afilar la valentía[90] y dicen que los ataques de quienes están encolerizados son mucho más vehementes, no sólo contra el enemigo, sino también contra el mal ciudadano, mientras que son de poco peso los argumentillos de quienes se expresan así: «Es justo librar esta batalla, conviene luchar por las leyes, por la libertad, por la patria». Argumentos que carecen de toda fuerza, a no ser que la valentía se encandile con la ira. Pero ellos[91] no se limitan a argumentar sobre quienes combaten; piensan que ninguna orden es lo bastante severa si no va acompañada del determinado grado de aspereza que emana de la cólera; finalmente, a un orador, no sólo cuando acusa, sino también cuando defiende, no le dan su aprobación si no emplea los aguijones de la cólera y, aunque ella en realidad no exista, piensan, sin embargo, que debe simularse con palabras y con gestos, para que la forma de exponer del orador encienda la ira de quien escucha. Niegan por último que se pueda considerar hombre a quien no sepa encolerizarse, y lo que

---

[89] Cf. la nota 87.

[90] Cf., sobre este tema, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* 1125 b, donde leemos: «Quien se encoleriza por motivos justificados y contra quienes se lo merecen y, además, como es debido y en el momento y durante el tiempo debidos, es objeto de elogio». Algo semejante encontramos en Séneca, quien, en *Sobre la ira* III 3, nos dice: «Aristóteles se nos presenta como el defensor de la cólera y nos prohibe extirparla; dice que ella es una espuela de la virtud y que, si se la elimina, el ánimo queda indefenso y se vuelve perezoso e indiferente para acometer grandes empeños».

[91] Los peripatéticos.

nosotros llamamos calma ellos lo denominan con el nombre
44 negativo de indolencia[92]. Pero ellos no se limitan a alabar este deseo —porque la ira es, como la he definido hace un momento, deseo de venganza—, sino que dicen que este tipo de deseo o de apetito ha sido concedido por la naturaleza para nuestra mayor utilidad; que en realidad nadie puede hacer nada de valía a no ser que lo desee vivamente. Temístocles paseaba de noche a la vista de todos porque no podía conciliar el sueño, y a quienes le preguntaban les respondía que eran los trofeos de Milcíades los que le robaban el sueño[93]. ¿Quién no ha oído hablar de las noches en vela de Demóstenes[94]? Él afirmaba que sentía pesar por si alguna vez había sido superado por el celo madrugador de los obreros. Por último, los grandes maestros de la filosofía nunca habrían podido hacer tantos progresos en sus estudios sin un ardiente deseo. Se nos ha transmitido que Pitágoras, Demócrito y Platón viajaron hasta los últimos confines de la tierra[95]. De hecho ellos pensaron que había que ir allí donde

---

[92] Cf. al respecto Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1108, donde se lee: «En relación con la cólera existe también un exceso, un defecto y un término medio, y, aunque estas disposiciones son casi anónimas, dado que llamamos apacible al que está en el punto medio, denominemos apacibilidad al término medio. De los extremos, llámese irascible al que peca por exceso y al vicio irascibilidad y flemático al que peca por defecto y al defecto flema». Los conceptos griegos que se usan para referirse al indolente o flemático y a la indolencia o flema son, respectivamente, *aórgētos* y *aorgēsía*, cuyo significado literal es «incapacidad de encolerizarse».

[93] Plutarco, *Tem.* 3, alude a esta circunstancia.

[94] Plutarco, *Dem.* 11, nos habla de las noches en vela que pasaba el célebre orador para pulir sus defectos y mejorar sus dotes oratorias, en las que la naturaleza, al parecer, no se había mostrado generosa.

[95] De Pitágoras sabemos, si nos atenemos a lo que nos dice Cicerón en I 38 de estas *Disputaciones*, que llegó a Crotona en torno al año 530, pero se nos escapa el fundamento en el que se apoya la tradición para hablar de sus viajes a Fenicia y Asiria. Demócrito fue un gran viajero y

hubiera algo, fuera lo que fuera, que pudiera aprenderse. ¿Creemos que esto pudo hacerse sin el fuego ardiente del deseo?

La aflicción misma, de la que, como hemos dicho, hay 20 45
que huir como si de una fiera horrorosa y espantosa se tratara, según ellos ha sido dispuesta por la naturaleza no sin una gran utilidad, a fin de que los hombres, si han cometido una culpa, puedan sentir dolor cuando se les amonesta, se les reprende y se les afea su conducta. En realidad parece que la impunidad de las faltas se les ha concedido[96] a quienes soportan sin dolor[97] la ignominia y la infamia; es preferible[98] sentir remordimiento de conciencia. De aquí el famoso pasaje que nos ofrece Afranio[99] extraído de la vida; cuando el hijo disoluto dice:

¡*Ay, mísero de mí*!,

entonces el padre severo apunta:

Con tal de que sufra por algo, que sufra por lo que quiera[100].

---

llegó en sus viajes hasta Persia e India. En lo que se refiere a Platón, se trasladó desde Atenas a Mégara después de la muerte de Sócrates. Además, entre los años 398 y 386, realizó viajes a Egipto y al sur de Italia y Sicilia, en sus fallidos intentos de compaginar tiranía y filosofía. Quien desee una mayor información al respecto puede consultar la nota *ad loc.* de Th. W. Dougan, II, págs. 149-150.

[96] Como si de un don se tratara.

[97] Sin el dolor que los castigos procuran.

[98] A la impunidad.

[99] Afranio es un conocido autor de *fabulae togatae*, es decir, de comedias de tema romano, a quien Cicerón alaba en el *Bruto* 167. Vivió a caballo entre los siglos II y I.

[100] Fragmento de una comedia desconocida de Afranio.

46 También dicen que son útiles los tipos restantes de aflicción: la compasión sirve para llevar ayuda y aliviar las desgracias que los hombres no se merecen; la misma rivalidad y los celos no carecen de utilidad, al hacernos ver que no hemos conseguido lo mismo que otro, o que otro ha conseguido lo mismo que nosotros[101]; si se eliminara el miedo[102], se eliminarían todos los escrúpulos de conciencia[103] de nuestra vida, que se hallan presentes sobre todo en quienes tienen temor de las leyes, de los magistrados, de la pobreza, de la ignominia, de la muerte, del dolor. Aunque en sus exposiciones admiten que hay que extirpar esas perturbaciones, dicen, sin embargo, que no se las puede ni se las debe extirpar por completo y estiman que, en casi todos los ámbitos, lo mejor es el término medio. Cuando ellos exponen estas ideas, ¿te parece o no que tienen algún sentido[104]?

—A mí me parece que sí lo tienen y, por ello, estoy esperando tus objeciones.

21 47 —Es posible que las encuentre, pero antes fíjate en lo siguiente. ¿Ves cuán grande es la discreción que ha habido entre los académicos? Se limitan a decir lo que atañe a su propósito. A los peripatéticos les responden los estoicos; por lo que a mí respecta que se batan en duelo, para mí no hay otra necesidad que la de indagar dónde se halla lo que parece más verosímil. ¿Cuál es, por lo tanto, en la cuestión que nos ocupa, el punto de partida de donde puede obtenerse alguna verosimilitud, más allá de la cual no le es posible

---

[101] Cf. el parágrafo 17 *supra.*

[102] El miedo es a veces positivo, como nos dice Aristóteles, en *Ét. Nic.* 1115 a 12 y sigs.: «De hecho, hay ciertos males que es necesario y bello temer, como la mala fama, pues quien la teme es un hombre de bien y con sentido del honor, mas quien no la teme es un desvergonzado».

[103] *Diligentiam* en el texto latino.

[104] O que tienen alguna importancia.

avanzar a la mente humana? La definición de perturbación, que pienso que Zenón ha dado correctamente[105]. Porque su definición es que la perturbación es un movimiento del alma contrario a la naturaleza que se aleja de la razón, o, dicho más brevemente, la perturbación es un impulso demasiado violento, entendiendo por demasiado violento que se aleja mucho del equilibrio de la naturaleza[106]. ¿Qué podría obje- 48
tar yo a estas definiciones? En su mayor parte proceden de personas que argumentan con sensatez y agudeza, mientras que son fruto de la pompa de los oradores aquellas del tipo de «ardores de las almas y piedras de afilar las virtudes[107]». ¿Es que un varón no puede ser valiente, a no ser que comience a enfurecerse? Esto vale sin duda para los gladiadores. Y eso que en ellos mismos apreciamos a menudo la firmeza[108]:

Conversan, se juntan, preguntan, piden algo[109],

de manera que da la sensación de que están más tranquilos que irritados, pero puede suceder sin duda que entre ellos haya un Pacideyano con un talante como el que describe Lucilio:

«Tened por seguro que lo mataré y lo venceré, si es lo que
[queréis saber», dice.
«Yo creo que sucederá lo siguiente: yo recibiré un golpe en
[la cara,

---

105 En el parágrafo 11.

106 Del alma, habría que sobreentender.

107 Como se acaba de decir en el parágrafo 43 referido a los peripatéticos.

108 Es decir, los gladiadores, como profesionales que son, no suelen actuar movidos por raptos de cólera.

109 Verso de origen desconocido referido a la tranquilidad con que actúan los gladiadores.

antes de que yo asiente mi espada en el estómago y en los
[pulmones del bribón.
Odio a ese hombre, lucho encolerizado, no hay para mí un
[tiempo
más largo que el que emplea mi rival en acomodar la espa-
[da a su diestra[110]*;*
hasta tal punto, por las ganas y el odio que le tengo, soy
[arrastrado por la ira[111].

22 49 Ahora bien, sin esta cólera de gladiador vemos en Homero a Ayante avanzar con mucho contento cuando está a punto de combatir con Héctor[112]; su entrada en combate, cuando tomó las armas, llevó alegria a sus compañeros, pero terror a sus enemigos, hasta el punto de que el mismo Héctor, como aparece en Homero, temblando en todo su pecho[113], se arrepentía de haberlo desafiado a la lucha. Además, ellos hablaron entre sí con calma y sosiego antes de iniciar el combate y ni siquiera durante la lucha hicieron ostentación alguna de cólera o rabia. Yo pienso que ni siquiera

[110] Es decir, en empuñar su espada.

[111] Estos versos hexámetros proceden quizá del libro IV de las *Sátiras* de LUCILIO. Pacideyano es un gladiador famoso de la época de los Gracos.

[112] Cf. *Il.* VII 206 y sigs.:

Así dijeron, y Ayante se caló el cegador bronce.
Después de vestirse con todas las armas alrededor de la piel,
se precipitó a continuación cual marcha el monstruoso Ares
cuando va al combate tras los hombres a los que el Cronión
lanza a luchar por ansia de disputa, devoradora del ánimo.
Así partió el monstruoso Ayante, baluarte de los aqueos,
Sonriendo *con feroz rostro.*

(Trad. de E. CRESPO, *op. cit.* El subrayado es mío),

[113] En realidad HOMERO, en *Il.* VII 214, dice que «a Héctor su corazón le palpitó en su pecho», pero no que temblara.

aquel famoso Torcuato[114], que fue el primero que recibió este sobrenombre, estaba encolerizado cuando le arrebató el collar al Galo, ni creo que Marcelo[115] fuese valiente en Clastidio porque estuviera encolerizado. No hay duda de que en 50
lo que se refiere al Africano[116], que nos es más conocido porque su recuerdo está reciente, yo podría jurar que él no ardía en cólera cuando, durante el combate, protegió con su escudo a Marco Aliennio Peligno y clavó su espada en el pecho de su enemigo. Sobre Lucio Bruto quizá tendría mis dudas de si fue el odio infinito que sentía por el tirano el que le hizo atacar con tal desenfreno a Arrunte, porque veo que cayeron uno y otro en el combate cuerpo a cuerpo por un golpe que habían recibido del otro. ¿Por qué aducís en estos casos la cólera? ¿Es que la valentía, si no comienza a dar signos de locura, carece de un impulso propio? ¿Crees tú que Hércules, a quien precisamente elevó al cielo esa valentía que vosotros queréis concebir como cólera, estaba encolerizado cuando luchó contra el jabalí de Erimanto o el león de Nemea[117]? ¿O que también Teseo, movido por la cólera, aferró los cuernos del toro de Maratón[118]? Ten cuidado, no sea que la valentía no tenga nada que ver con la rabia y la cólera no sea sólo debilidad de carácter. En realidad no existe ninguna valentía desprovista de razón.

---

[114] Se trata de Tito Manlio Torcuato que, en el año 361, durante la invasión de los galos, atacó a un bárbaro y lo venció y, como trofeo, le arrebató su collar de oro, *torquis,* de donde deriva su sobrenombre.

[115] Claudio Marcelo, en el año 222, mató en Clastidio, la actual Casteggio, a Viridomaro, rey de los galos ínsubros.

[116] Publio Cornelio Escipión Emiliano, el Africano menor, el vencedor de Cartago y Numancia en los años 147 y 134.

[117] Alusión a dos de los doce famosos trabajos de Hércules.

[118] Se trata del monstruoso toro que Euristeo, rey de Corinto, soltó para que vagara a sus anchas por el Ática. Teseo lo capturó vivo y lo sacrificó a Apolo en Atenas.

23 51 Hay que despreciar las vicisitudes humanas, desdeñar la muerte y pensar que los dolores y las fatigas son soportables. Cuando estos principios se fijan mediante el juicio y la reflexión, se da entonces aquella robusta y sólida valentía, a no ser que supongamos que todo lo que se lleva a cabo con vehemencia, pasión y animosidad se hace a impulsos de la cólera. A mí me parece que ni siquiera Escipión, el famoso pontífice máximo, que demostró la veracidad de la máxima estoica de que «un sabio nunca es un hombre privado», se irritó contra Tito Graco cuando abandonó al cónsul titubeante y, a pesar de ser un ciudadano privado, como si fuera en realidad un cónsul, mandó que le siguieran quienes querían
52 que el estado se salvara[119]. Yo no sé si yo mismo he realizado alguna acción valerosa en la vida pública[120], pero, si alguna vez la he llevado a cabo, es indudable que no me ha movido la ira. ¿Hay algo más semejante a la locura que la ira? Con qué razón la llamó Ennio «principio de la locura»[121]. ¿Qué tienen que ver el cambio de color, la voz, los ojos, la respiración, la falta de control de las palabras y de las acciones[122] con la salud? ¿Qué hay más vergonzoso que el Aquiles homérico, o que Agamenón, en su disputa[123]? Es

[119] Cicerón se está refiriendo aquí a Publio Cornelio Escipión Nasica, quien cuando Tiberio Graco aspiraba, en el año 133, a ser nombrado por tercera vez tribuno de la plebe, y ante la pasividad del cónsul Publio Mucio Escévola, encabezó la rebelión de los nobles (los denominados *optimates)* y mató a Tiberio Graco y a quienes le apoyaban. El senado, para evitar que las masas populares se vengaran de Escipión, lo envió a Asia, donde murió al año siguiente.

[120] Clara referencia a su participación en la represión de la famosa conjuración de Catilina.

[121] Cita de Ennio de origen desconocido.

[122] Es decir, los efectos somáticos que causa la ira en quien está encolerizado. El texto latino dice literalmente: «qué parte tienen de la salud...».

[123] En *Il.* I 101 y sigs.

evidente que a Ayante su ira lo condujo a la locura y la muerte. De manera que la valentía no tiene necesidad de la ayuda de la cólera; aquélla[124] está de por sí suficientemente provista, preparada y armada. Porque, en el caso contrario[125], se podría decir que la ebriedad es útil para la valentía, y que también lo es la locura, porque los locos y los ebrios se comportan muchas veces con una vehemencia especial. Ayante es siempre valiente, pero, cuando está enfurecido, es muy valiente, porque

realizó una hazaña excepcional, cuando, al desfallecer los dánaos,
la fuerza de su mano fue decisiva.

En un rapto de locura enderezó la suerte del combate: 24 53
¿deberemos decir, pues, que la locura es útil? Examina las definiciones de valentía y te darás cuenta de que ella no necesita del arrebato. La valentía es, por lo tanto, «la disposición del alma que, cuando se trata de soportar los avatares, obedece a la ley suprema[126]» o «el mantenimiento de un juicio firme en el afrontar y rechazar las situaciones que parecen temibles» o «el conocimiento de las situaciones temibles, de sus contrarias, o de las que no deben ser tenidas en cuenta[127], capaz de mantener un juicio estable sobre ellas», o con mayor brevedad, en la definición de Crisipo (porque

[124] La valentía, evidentemente.

[125] Es decir, si la cólera se pudiera considerar un acicate de la valentía.

[126] De la recta razón. Es decir, la valentía no es una disposición irracional, sino plenamente racional.

[127] Porque son indiferentes respecto del temor. Cf., en relación con esto, Estobeo, *Églogas* II 59, 10, donde se nos dice: «La valentía es la ciencia de lo que es temible, de lo que no es temible, y de lo que no es ni una cosa ni otra».

las definiciones anteriores eran de Esfero[128], hombre muy versado, como piensan los estoicos, en ofrecer buenas definiciones; en realidad casi todas ellas son muy semejantes, pero una explica mejor que otras los conceptos comunes). ¿Pero cómo la define Crisipo? «La valentía», dice, «es el conocimiento de las cosas que se deben soportar o la disposición del alma que, cuando se trata de sufrir y soportar, obedece sin temor a la ley suprema[129]». Por mucho que podamos atacarlos, como acostumbraba a hacer Carnéades[130], temo que ellos sean los únicos filósofos verdaderos. ¿Cuál de estas definiciones no revela en realidad la noción de valentía que tenemos todos nosotros, aunque de una forma cubierta y velada? Una vez que ella se nos revela, ¿quién hay que pueda exigirle algo más a un combatiente, o a un comandante, o a un orador, y que piense que ellos son incapaces de llevar a cabo acciones valerosas sin el impulso de la
54 rabia? ¿Cómo? ¿Los estoicos, que dicen que todos los ignorantes son locos, no llegan a unas conclusiones semejantes[131]? Prescinde de las perturbaciones y en especial de la cólera: te parecerá que dicen monstruosidades[132]. Pero ellos recurren a una explicación de este tipo: decir que todos los necios son locos es lo mismo que decir que todo el cieno apesta. «Pero no siempre». ¡Remuévelo y verás! Igualmen-

128 Esfero es un filósofo estoico, natural de Borístenes, en el Bósforo tracio, vivió en el siglo III y fue discípulo de Zenón y Cleantes.

129 Cf. la nota 126.

130 Cf. sobre él III 54.

131 Porque considerar, como hacen los Estoicos, de una forma paradójica, que todos los ignorantes son locos, al carecer de conocimiento, es lo mismo que reconocer que el hombre realmente valiente es aquel que posee un conocimiento de lo que hay que temer y no temer, mientras que quien por impulso de la cólera se comporta como un valiente es en realidad un ignorante y un loco.

132 O cosas sin sentido o paradójicas.

te, el iracundo no está siempre airado; provócalo y lo verás al instante enfurecido. ¿Y esa cólera combativa, cuando él[133] ha regresado a su casa, cómo se comporta con la esposa, con los hijos y con las personas de casa[134]? ¿También es útil en ese caso? ¿Es que una mente perturbada puede hacer alguna cosa mejor que una equilibrada? ¿Es que alguien puede encolerizarse sin la perturbación de su mente? Si todos los vicios radican en el comportamiento *(mores)*, han hecho bien nuestros compatriotas en llamar *morosos*[135] sólo a los coléricos, dado que no hay vicio más repugnante que la cólera.

A un orador no le cuadra en verdad encolerizarse, pero 25 55
no le resulta indecoroso simular la cólera. ¿Te parece a ti que estamos encolerizados cuando durante las causas nos expresamos con un tono más áspero y vehemente? Y bien, cuando ponemos por escrito los discursos, una vez que la causa ha concluido y es agua pasada, ¿piensas que los escribimos encolerizados?

¿Hay alguien que ha reparado en esto? ¡Atadlo![136]

¿Piensas quizá que Esopo[137] estaba encolerizado cuando representaba ese papel, o que lo estaba Accio cuando lo escri-

---

133 El colérico.

134 O con los sirvientes, porque otros traductores prefieren verter el término latino *familia* en su sentido etimológico de «servidores de una casa».

135 En el sentido de personas de mal comportamiento, lo cual implica que Cicerón relaciona etimológicamente el adjetivo con *morus* (cf. el griego *mōría*, locura) , «loco, extravagante».

136 Versos del *Atreo* de Accio, *TRF* 233. Lo que quiere decir Cicerón con esta cita es que, si alguien ve a un orador dominado por la cólera poniendo por escrito su discurso, debería denunciarlo para que se lo llevaran atado a prisión.

bió? Estas situaciones hay que declamarlas bien y un orador, si es un verdadero orador, las declama mejor aún que un actor cualquiera, pero hay que declamarlas con sosiego y mente tranquila[138].

Cuando se alaba el deseo, ¿a qué clase de deseo se refieren[139]? Me aducís el ejemplo de Temístocles y Demóstenes, añadís los ejemplos de Pitágoras, Demócrito y Platón. ¿Cómo? ¿Vosotros llamáis deseo a sus estudios[140]? A unos estudios que, aunque se ocupen de los temas más nobles, como son los que vosotros citáis, deben ser en cualquier caso serenos y tranquilos. ¿Qué clase de filósofos pueden alabar la aflicción, la cosa más detestable? Pero se objetará que Afranio ha hecho bien en decir:

Con tal de que sufra por algo, que sufra por lo que quiera.

Sí, pero él se refería a un adolescente echado a perder y disoluto, mientras que nosotros estamos buscando al hombre equilibrado y sabio. Y en lo tocante a esa famosa cólera, dejemos que la tengan un centurión, un portaestandarte, o los demás de los que no es el caso hablar, para no desvelar los secretos[141] de la retórica. Es cierto que a quien no puede re-

---

[137] Esopo era un famoso actor dramático, amigo de Cicerón. Cf. también II 34.

[138] En el sentido de «con sangre fria», que es como traduce L. Zuccoli Clerici *mente tranquilla*.

[139] Cf., al respecto, el parágrafo 44 y las notas 93, 94 y 95 *supra*. Cicerón se está refiriendo aquí al deseo vivo que nos impulsa a buscar y conseguir una serie de objetivos, *libidinem* en el texto latino.

[140] En el sentido etimológico que tiene el término latino de «todo aquello que se persigue con entusiasmo e interés».

[141] *Mysteria* en el texto latino. Como señala Th. W. Dougan, en su nota *ad loc.* II, pág. 165, Cicerón nos presenta a los oradores como si estuvieran en posesión de unos secretos de su arte que les posibilitan manejar a su antojo las pasiones de su audiencia.

currir a la razón le es útil echar mano de la emoción del alma. Pero nosotros, como señalo a menudo, estamos investigando sobre el sabio.

Pero también son útiles la rivalidad, los celos y la com- 26 56
pasión, se objetará. ¿Cómo va a ser mejor compadecerse que procurar ayuda, si la puedes procurar? ¿Es que no podemos ser generosos sin sentir compasión? En realidad nosotros mismos no debemos cargar con las aflicciones por causa de otros, sino, si podemos, aliviar a los otros de su aflicción. ¿Qué utilidad procura sentir celos de otro, o rivalizar con aquella rivalidad errónea que es semejante a los celos amorosos, desde el momento en que quien rivaliza se angustia, porque él mismo no tiene el bien que otro posee, y el que tiene celos se angustia por el bien ajeno, por el hecho de que también otro lo posee? ¿Quién podría aprobar sumirse en la aflicción, en lugar de hacer un esfuerzo, si es que se
quiere tener algo? Querer ser uno el único que lo tiene es en 57
verdad locura extrema. En cuanto a los males de entidad media[142], ¿quién podría razonablemente aprobarlos? ¿Quién podría no ser libidinoso y ávido[143], si alberga en sí el deseo desmedido y la avidez? ¿No ser colérico, si alberga en sí la cólera? ¿No estar angustiado, si alberga en sí la angustia? ¿No tener miedo, si alberga en sí el temor? ¿Es que nosotros consideramos al sabio colérico, angustiado y temeroso? Sobre la superioridad del sabio indudablemente se puede decir mucho, con la amplitud y exhaustividad que se quiera, pero del modo más conciso lo siguiente[144]: la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y el conocimiento de cuál es la causa de cada cosa; la consecuencia de ello es que ella imita las cosas divinas, mientras que considera todas las

[142] O formas atenuadas del mal.

[143] En el sentido genérico de desearlo todo.

[144] Y lo más conciso es la definición.

cosas humanas inferiores a la virtud. ¿Y tú has dicho de esta sabiduría que te parece que es susceptible de caer en la perturbación, que es como decir que cae en un mar que está a merced de los vientos? ¿Qué hay que sea capaz de perturbar una dignidad y una coherencia tan grandes[145]? ¿Un acontecimiento imprevisto y repentino? ¿Qué puede suceder de esta naturaleza a un hombre al que nada de lo que puede suceder a un hombre le coge de nuevas[146]? Respecto de su[147] afirmación de que es necesario eliminar los excesos y dejar lo que es natural, ¿es que algo que es natural puede ser al mismo tiempo excesivo[148]? En realidad todas estas perturbaciones se originan de las raíces de los errores, y deben ser extirpadas y erradicadas y no simplemente recortadas y podadas[149].

27 58 Ahora bien, dado que sospecho que tu investigación no versa tanto sobre el sabio como sobre ti mismo —porque tú piensas que él está libre de toda perturbación, mientras que tú deseas conseguirlo—, veamos cuán eficaces son los remedios que emplea la filosofía para las enfermedades del alma. No cabe duda que hay una medicina y la naturaleza no se ha mostrado con el género humano tan hostil y enemiga que haya descubierto toda clase de remedios saludables para el cuerpo y ninguno para el alma; en realidad ella le ha prestado mayores servicios al alma, porque, mientras que los re-

[145] La dignidad y la coherencia del sabio, evidentemente.

[146] He optado por una traducción coloquial del latín *non praemeditatum,* si bien este pasaje presenta problemas textuales.

[147] Se refiere a los peripatéticos.

[148] Para los estoicos, lo que es conforme a la naturaleza también es bueno y no se puede hacer un mal uso de ello, ni siquiera aunque se lleve al exceso, de manera que las perturbaciones o pasiones no son excesos de estados naturales, sino algo completamente diferente, como señala M. POHLENZ, en su nota *ad loc.* II, págs. 82-83.

[149] Como piensan erróneamente los peripatéticos.

medios que se aplican para el cuerpo vienen de fuera, la salud del alma se halla encerrada en ella misma. Pero cuanto mayor y más divina es la excelencia que reside en el alma, tanto mayor es el cuidado que ella precisa. Por eso, si se la emplea bien, la razón sabe distinguir lo que es mejor[150], pero, si se la descuida, se ve enredada en muchos errores. A ti 59
es, por lo tanto, a quien debo dirigir ahora todo mi discurso; en realidad tú finges que estás indagando sobre el sabio, pero quizá estás indagando sobre ti mismo.

Variados son, por lo tanto, los métodos para curar las perturbaciones que he descrito. Es evidente que no hay un método único para calmar toda aflicción (una es en efecto la medicina que debe aplicarse a quien está triste, otra a quien siente compasión o envidia); al tratar de estas cuatro perturbaciones[151] hay que distinguir además si es preferible plantear nuestro discurso sobre la perturbación en general, que es el desprecio de la razón o un impulso demasiado vehemente, o sobre cada una de las perturbaciones, como el miedo, el deseo y las demás, y si parece que no hay que soportar penosamente el motivo que ha causado la aflicción, o si hay que eliminar por completo la aflicción en todos los casos, de manera que, si uno soporta mal el hecho de ser pobre, de lo que hay que tratar es de si la pobreza no es un mal, o de si el hombre no debe afligirse por nada. Indudablemente la segunda solución es la mejor, porque así se evita que alguien ceda a la aflicción, si es que no se le puede

---

150 Para la atención y cuidado del alma, pero pensamos que no es necesario sobreentender «remedio», como hacen muchos traductores. En realidad un buen uso de la razón evita que el alma enferme y que haya que buscar un remedio.

151 A saber, el deseo vehemente, la alegria, el miedo y la aflicción *(libido, laetitia, metus, aegritudo);* cf. también, al respecto, el parágrafo 11 *supra.*

persuadir sobre la pobreza[152]; si, por el contrario, se elimina la aflicción recurriendo a las razones adecuadas que hemos utilizado ayer, se elimina también en cierto modo el mal de la pobreza[153].

28 60 Pero toda perturbación del alma de esta naturaleza puede eliminarse con ese tipo de alivio que consiste en indicar que no es un bien aquello que da origen a la alegria o el deseo, y que no es un mal lo que origina el miedo o la aflicción[154]; a pesar de ello, el único método seguro y adecuado de curación consiste en mostrar que las perturbaciones son en sí mismas viciosas y que no contienen nada natural ni necesario[155]; así vemos que la aflicción se alivia cuando echamos en cara a quienes está afligidos la debilidad de un alma afeminada y cuando alabamos la dignidad y el equilibrio de quienes soportan los avatares humanos sin turbarse. En realidad esto es lo que les suele acontecer también a quienes tienen por malas aquellas perturbaciones, pero piensan que deben soportarse con ánimo sereno. Hay quien piensa que el placer es un bien, otro, sin embargo, que lo es el dinero; ello no impide, no obstante, que el primero pueda alejarse de la intemperancia y el segundo de la avaricia. Ahora bien, aquella otra doctrina y su forma de expresión, la que al mismo tiempo que elimina la opinión falsa arrebata también la aflicción, es sin duda más útil, pero rara vez surte efecto y
61 no debe aplicarse a la masa. Hay determinadas aflicciones,

[152] Es decir, sobre que la pobreza no es ningún mal.

[153] En el sentido de *aegritudo, quae propter paupertatem concipitur* (la aflicción que surge por casua de la pobreza), como señala M. Pohlenz, en su comentario *ad loc.* II, pág. 84.

[154] Que es el método de consolación que postula Cleantes, como puede verse en III 77.

[155] Método consolatorio de Crisipo, tal y como se expone en III 76 y 79.

sin embargo, que de ningún modo las puede aliviar esta medicina, como es el caso de quien se aflige por no tener en sí rastro alguno de virtud, de coraje, de sentido del deber, de nobleza moral, males por los que evidentemente se siente angustiado, pero a quien habría que aplicar una medicina diferente y de una naturaleza tal que pudiera ser aceptada por todos los filósofos, aun cuando ellos pudieran discrepar sobre las demás cuestiones. Conviene que todos ellos se muestren de acuerdo en que las conmociones del alma que se apartan de la recta razón son viciosas, de manera que, aun admitiendo que lo que provoca el miedo y la aflicción es un mal, o que lo que procura el deseo de placer y la alegría es un bien, la conmoción en sí continúa siendo viciosa. Lo que nosotros queremos es que el hombre que definimos como magnánimo y fuerte posea determinadas características, como ser equilibrado, sereno, digno y despreciador de todos los avatares humanos[156]. Pero una forma de ser semejante[157] es imposible encontrarla en quien sufre, en quien tiene miedo y en quien se deja dominar por el deseo o la alegría desmedida. En realidad esos rasgos[158] son propios de quienes consideran que los avatares humanos son más importantes que sus almas.

Por ello, como he dicho antes, todos los filósofos recu- 29 62
rren a un método único de cura, que consiste en no decir nada sobre la naturaleza de lo que perturba el alma, sino sólo sobre la perturbación en sí. Por lo tanto, en primer lugar, en lo tocante al deseo en sí, cuando de lo que se trata simplemente es de eliminarlo, no hay que indagar si lo que provo-

[156] Desde el momento que está por encima de ellos, los domina y los controla.

[157] O un carácter de esta naturaleza, o un ser con esas cualidades. El texto latino se limita a decir *talis*.

[158] Que se acaban de enumerar, es decir, la aflicción, el miedo, etc.

ca el deseo es un bien o no, sino que lo que hay que eliminar es el deseo en sí, de manera que, ya consista el sumo bien en la nobleza moral, o en el placer, o en la unión de uno y otro, o en las tres clases de bienes[159], todos deben emplear el mismo discurso para ahuyentarlo, aunque el apetito más vehemente se encamine hacia la virtud misma[160]. Ahora bien, el examen de la naturaleza humana contiene todos los medios de tranquilizar el alma[161], pero, para que la imagen de esa naturaleza pueda discernirse con más facilidad, hay que exponer con palabras la condición común[162] y la ley de la
63 vida. Por ello, cuando Eurípides representó su tragedia *Orestes*, se dice que Sócrates, no sin razón, pidió que se repitieran los tres primeros versos:

No hay palabras tan terribles de expresar,
ni golpe de la fortuna, ni mal infligido por la cólera de los [celestes,
que la naturaleza humana con su capacidad de sufrimiento [no pueda soportar[163].

---

[159] A saber, los del alma, los del cuerpo y los externos, que es la división tradicional de los bienes en la Academia y el Perípato.

[160] Es decir, que si una persona siente un vivo deseo de alcanzar la perfección y, al no conseguirla, cae sumida en la aflicción, lo que hay que ahuyentar y eliminar es el deseo exagerado de conseguir algo y no el objeto de ese deseo.

[161] El texto latino dice literalmente «contiene todo el apaciguamiento del alma» *(continet omnem sedationem animi)*.

[162] De la humanidad, por supuesto.

[163] Traducción libre ciceroniana de los primeros versos del *Orestes* de Eurípides, que rezan así:

No hay palabra tan terrible de decir,
ni sufrimiento, ni desgracia impuesta por la divinidad,
cuyo peso la naturaleza humana no fuera capaz de soportar.

Además, para persuadir a alguien de que las desgracias que han acontecido se pueden y deben soportar, es útil la enumeración de quienes las han soportado. Por otra parte, el modo de calmar la aflicción se ha explicado en nuestra discusión de ayer y en mi libro sobre la *Consolación*, que yo he escrito —porque aún no era sabio— en medio de la tristeza y el dolor, y precisamente lo que prohibe hacer Crisipo[164], es decir, aplicar un remedio a las inflamaciones, por decirlo así, recientes del alma, eso es lo que yo he hecho y he forzado a la naturaleza, para que la fuerza de un dolor claudicara ante la fuerza de la medicina.

Pero muy cercano a la aflicción, de la que he tratado ya 30 64
suficientemente, se encuentra el miedo, sobre el cual deben decirse unas pocas cosas. En realidad, la relación del miedo con un mal que está por venir es semejante a la de la aflicción con uno presente. Por esa razón, algunos decían que el miedo es en cierto sentido una parte de la aflicción, otros, por el contrario, llamaban al miedo pesar anticipado, porque, por decirlo así, era el precursor[165] de un pesar que va a venir. De manera que las razones que nos permiten soportar los males presentes son las mismas que nos hacen no tomar en consideración los que vendrán. Es evidente que en ambos casos hay que cuidarse de no hacer nada bajo, humillante, blando, afeminado, débil y abyecto. Mas, aunque debemos hablar sobre la incoherencia, la debilidad y la liviandad del miedo en sí, es de gran utilidad, no obstante, considerar insignificante lo que nos atemoriza. Por ello, se deba a la casualidad o a la intención, nos ha venido de perlas que, en el primero y el segundo día, se haya tratado de las cosas que más nos atemorizan, la muerte y el dolor. Si sus conclusio-

---

[164] La única información que poseemos sobre dicha prohibición es este pasaje ciceroniano, recogido en *SVF* III 484.

[165] *Dux* en el texto latino.

nes nos han convencido, nos hemos liberado en gran parte del miedo.

31 65 Sobre lo que se piensa de los males baste con lo dicho. Tratemos ahora de los bienes, es decir, de la alegría y el deseo. A mí me parece sin duda que todo el debate que versa sobre la perturbación del alma puede reducirse a una consideración única, a saber, que todas las perturbaciones dependen de nosotros, que todas se asumen sobre la base de un juicio[166] y que todas son voluntarias. Por consiguiente, éste es el error que hay que erradicar y la opinión que hay que eliminar y, del mismo modo que hay que conseguir hacer soportables los males que se esperan, así también, en los bienes, hay que lograr que se moderen los que se consideran grandes y deleitables. Hay también un rasgo común del mal y del bien y es el siguiente: aunque de momento resulte difícil llegar al convencimiento de que ninguna de las cosas que perturban el alma debe incluirse entre los bienes o entre los males, hay que recurrir, no obstante, a tratamientos diferentes para perturbaciones diferentes y al malévolo hay que corregirlo de una forma, al enamorado de otra, al angustiado
66 de otra y al temeroso de otra. Y, si se sigue la doctrina sobre los bienes y los males que goza de mayor aprobación[167], sería difícil sostener que quien es sabio no puede sentir nunca alegría porque él no posee nunca ningún bien. Pero ahora estamos hablando de una forma corriente y normal[168]. Admitamos de buen grado que son bienes los que son tenidos por tales, los honores, las riquezas, los placeres y todos los demás; aun así, la alegría exultante y desbordante que se experimenta en su adquisición es vergonzosa, comparable al

[166] Erróneo que hemos adoptado y, por ello, son decisión nuestra.

[167] La de los estoicos.

[168] Es decir, sin aplicar el rigorismo de la ética estoica y refiriéndonos a lo que las gentes normales consideran bienes.

reproche que recibe por carcajearse aquel a quien se le ha dado permiso para reírse. En realidad el vicio que provoca la efusión del alma es el mismo que procura su contracción en el dolor, y en el deseo de apetecer se da la misma ligereza que en la alegría de disfrutar y, del mismo modo que deben ser tenidos con razón por ligeros quienes se dejan deprimir demasiado por el sufrimiento, así también hay que hacer con quienes se dejan arrastrar demasiado por la alegría y, aunque la envidia forma parte de la aflicción, mientras que sentir placer por los males ajenos forma parte de la alegría, ambas suelen ser censuradas, porque en ellas se hace patente una especie de bestialidad y ferocidad; además, al igual que conviene ser precavido, pero no conviene ser temeroso, así también conviene sentir contento, pero no conviene sentir alegría, porque, por mor de la claridad, distinguimos el contento de la alegria[169]. Ya hemos dicho antes[170] que la 67
contracción del alma nunca puede ser justificable, pero la exaltación sí. Es cierto que el Héctor de Nevio muestra su contento de una manera:

Estoy contento de recibir tu alabanza, padre, tú que eres un
[hombre digno de alabanza[171]

y el personaje de Trábea de otra:

La alcahueta, seducida por el dinero, espiará en mi gesto
qué es lo que quiero, qué es lo que deseo. Cuando llegue,
[empujaré la puerta con un dedo,
los batientes se abrirán de par en par y, cuando Críside me
[vea de repente,

---

[169] En el sentido de que la alegria suele desbordarse, mientras que el contento se mantiene siempre dentro de unos límites aceptables.

[170] En el parágrafo 14 *supra*.

[171] NEVIO, *Hector proficiscens, TRF* 2.

me saldrá al encuentro alegre, deseosa de mi abrazo,
se me entregará.

Qué bello le parece todo esto él mismo lo dirá enseguida:

Con mi fortuna venceré a la fortuna misma[172]

32 68 Si se presta atención suficiente, puede verse perfectamente cuán despreciable es esta alegría. Del mismo modo que son despreciables quienes se dejan arrastrar por la alegría desbordante mientras disfrutan de los placeres de Venus, así también son vituperables quienes los desean con el alma inflamada. En realidad todo lo que suele denominarse con el nombre de amor —no encuentro, por Hércules, con qué otro nombre se puede llamar— es de una ligereza tal que yo no veo nada que pueda juzgar comparable. Del amor Cecilio piensa:

Quien no lo considera un supremo dios,
o es un necio o no tiene conocimiento de la realidad.
En sus manos está que quien él quiere sea un loco,
o que sea sabio, o que esté sano, o que caiga en la enferme-[dad ...
o que, por el contrario, sea amado, o deseado, o buscado[173]

¡Qué ilustre reformadora de la vida es la poesía, que piensa que el amor, causante de oprobio y ligereza, debe ser situado
69 en la asamblea de los dioses! Hablo de la comedia, la cual, si nosotros no aprobáramos estos oprobios, ni siquiera

---

[172] Fragmentos de una comedia de Trábea desconocida .

[173] Fragmento de la tragedia de Cecilio Estacio (230-168) titulada *Synaristosae,* imitación de la comedia homónima de Menadro, *Synaristôsai* («Los comensales»).

existiría, ¿pero qué dice en la tragedia el famoso guía de los Argonautas?

Tú me has salvado más a causa del amor que de la gloria[174].

¿Y en conclusión? ¡Este amor de Medea cuán grandes incendios de desgracias ha provocado! Y, sin embargo, en otro poeta, ella se atreve a decir a su padre que ha tenido como esposo

a quien le había concedido el Amor, que es más fuerte y
[*más poderoso que un padre*[175].

Pero dejemos que los poetas se diviertan, en cuyas fic- 33 70
ciones vemos que el mismo Júpiter cae en este oprobio. Volvamos a los maestros de virtud, a los filósofos[176], que dicen que el amor no tiene relación con la lascivia, en lo que disienten de Epicuro que, en mi opinión, no está muy lejos de la verdad[177]. ¿Qué es en realidad ese amor que se plasma en amistad[178]? ¿Por qué nadie ama ni a un joven deforme ni a un anciano bello? Me da la impresión de que ésta es una costumbre nacida en los gimnasios griegos, en donde

---

[174] Verso procedente de la tragedia de ENNIO, *Medea exsul*. Evidentemente es Jasón quien se dirige a Medea.

[175] Verso procedente quizá o del *Medus* de Pacuvio o de la *Medea* de Accio.

[176] Como Platón y los estocios, como indicará en los parágrafos 71 y 72 *infra*.

[177] HERMIAS, en su comentario al *Fedro*, pág. 76 = US 483, dice que Epicuro define el amor como «un deseo intenso de placeres sexuales acompañado de frenesí y tormento». Cicerón se muestra de acuerdo con Epicuro en que el amor vulgar es como el de la definición.

[178] El texto latino dice literalmente *amor amicitiae*, el amor de la amistad, quicio sobre el que gira gran parte de la concepción ética epicúrea.

ese tipo de relaciones amorosas son libres y permitidas[179]. Con razón, pues, dice Ennio:

El principio del oprobio es mostrarse desnudo entre los [ciudadanos[180].

Pero por pudorosos que ellos sean[181], como veo que es posible, están, no obstante, preocupados y angustiados, sobre
71 todo porque tienen que contenerse y dominarse. Además, por no hablar de los amores que sentimos por las mujeres, a los que la naturaleza ha concedido una licencia mayor, ¿quién puede tener dudas, a propósito del rapto de Ganimedes, sobre lo que los poetas pretenden decir, o quién no comprende a qué clase de deseo se refiere Layo en Eurípides[182]? ¿Qué confiesan, por último, sobre sí mismos, en sus poesías y su cantos, los hombres más cultivados y los poetas más excelsos? ¡Qué cosas escribe Alceo[183], tenido por hombre valeroso en su patria, sobre el amor de los jóvenes! Qué decir de Anacreonte[184], cuya poesía está dedicada por com-

---

[179] Cicerón se está refiriendo aquí a lo que a mí me place denominar «la pederastia cultural de los griegos», de la que Platón trata profusamente en su *Banquete*.

[180] Verso de Ennio de origen desconocido.

[181] Los jóvenes que realizan desnudos ejercicios en la palestra.

[182] En la tragedia perdida de Eurípides, *Crisipo*, el poeta trágico narraba los amores de Layo, rey de Tebas y padre de Edipo, por Crisipo, hijastro de Pélope. Ciego de pasión, Layo raptó al muchacho, lo que le granjeó la maldición de Pélope.

[183] Poeta lírico griego de Mitilene, en la isla de Lesbos, que vivió entre los siglos vii y vi. De familia aristocrática, tomó parte activa en la lucha de los aristócratas contra los tiranos. En sus poesías cultivó la temática política y la simposíaca.

[184] Anacreonte de Teos, en Jonia, fue un poeta lírico que floreció en el siglo vi y ejerció su arte poética en las cortes de Polícrates de Samos, de los Pisistrátidas en Atenas y de los Alévadas en Tesalia, familias todas

pleto al amor. Pero, según muestran sus escritos, quien ardió de amor más que nadie fue Íbico de Regio[185].

Vemos que los amores de todos ellos son sensuales. No- 34
sotros los filósofos somos los que hemos comenzado, apoyándonos indudablemente en la autoridad de nuestro Platón[186], a quien no sin razón critica Dicearco[187], a prestar
reconocimiento[188] al amor. Los estoicos, por su parte, dicen 72
que también el sabio amará y definen el amor mismo como «la tendencia a trabar amistad inspirada por la percepción de la belleza[189]». Y, si en la naturaleza existe un amor como éste, libre de ansia, de deseo, de preocupación, de suspiros, miel sobre hojuelas; ese tipo de amor en realidad se halla libre de todo deseo, pero nuestro discurso trata sobre el deseo. Si, por el contrario, hay un amor, como de hecho lo hay, que no dista nada o no mucho de la locura, como el del personaje de *La muchacha de Léucade:*

---

de rancio abolengo aristocrático. En sus poemas, en el marco refinado de las cortes aludidas, predominan los temas amorosos y simposíacos.

[185] Poeta lírico que vivió en el siglo VI y que, como Anacreonte, estuvo también en la corte de Polícrates de Samos. Sus poesías cultivan los temas míticos y eróticos.

[186] Cicerón se refiere aquí a los diálogos de Platón que se han ocupado de su concepción del amor, de ese amor que, partiendo de la belleza de los cuerpos, se va elevando gradualmente hasta llegar a la contemplación de la idea de la belleza en sí. Esos diálogos son, claro está, el *Banquete* y el *Fedro.*

[187] Cf. Dicearco, fr. 43 Wehrli y sobre su figura I 21.

[188] O aprobación, o «a rendir homenaje al amor», como traduce A. E. Kirfel.

[189] Cf., sobre esta cuestión, Diógenes Laercio VII 129 = *SVF* I 248, donde leemos: «El sabio sentirá amor por los jóvenes que evidencian por su apariencia una disposición natural hacia la perfección». Y a continuación, en VII 130, nos ofrece Diógenes Laercio la definición del amor que acaba de citar Cicerón.

¡Ojalá hubiera alguna divinidad que se ocupara de mí[190]*!*

73 ¡En ese caso todos los dioses tendrían que haberse preocupado de cómo podía disfrutar éste del deseo amoroso!

¡Ay, infeliz de mí!

Nada más verdadero. Acertada también la respuesta del otro[191]:

¿Tú que te lamentas sin motivo estás sano?

Así incluso a los suyos les parece loco. ¡Pero mira qué trágico se pone[192]!

¡A ti te invoco, sagrado Apolo, ayúdame, y a ti, Neptuno,
a vosotros también, vientos! [señor de las aguas,

Piensa que el universo entero debe prestarle atención para aliviar su amor. A Venus, por considerarla hostil, es a la única que excluye:

¿Para qué voy a llamarte, Venus?

Dice que la diosa, por causa de su deseo amoroso[193], no se preocupa de nada; como si en realidad no fuera su deseo

[190] *La muchacha de Léucade* es una comedia de Sexto Turpilio, que vivió en el siglo II. La obra trata de la pasión amorosa que despertaba el anciano Faón en toda mujer que se topaba con él, debido al ungüento amoroso que le había regalado la diosa Afrodita como recompensa por un servicio que el anciano había prestado a la diosa. Evidentemente el anciano no podía satisfacer la pasión amorosa que despertaba y por ello se lamenta.

[191] Un personaje de la comedia.

[192] Cuando el actor que hace de anciano continúa con su petición a los dioses.

[193] Que le impide ocuparse de otras cuestiones.

amoroso el que le impulsa a hacer y decir oprobios semejantes.

El tratamiento que debe aplicarse a quien sufre una afec- 74 35
ción semejante consiste en mostrarle cúan liviano, cuán despreciable y cuán absolutamente insignificante es el objeto de su deseo, con qué facilidad se puede conseguir de cualquier otra parte y de otra manera o darlo de lado por completo. Hay ocasiones también en que conviene desviarlo[194] hacia otras aficiones, preocupaciones, cuidados y empeños, recurriendo en última instancia a curarlo mediante un cambio de ambiente, como se hace con los enfermos que no se han restablecido. Algunos piensan, además, que un amor viejo pue- 75
de ser expulsado por uno nuevo, igual que un clavo expulsa a otro clavo[195], pero conviene advertirle sobre todo de cuán grave es la locura amorosa. De todas las perturbaciones del alma, no hay ninguna más violenta, de manera que, aunque no quieras reprocharle sus efectos nocivos de por sí, me refiero a las fornicaciones, las seducciones, los adulterios, para acabar con los incestos, ignominias todas sujetas a procedimiento penal; pues bien, aunque omitas hablar de otras cosas, el desorden en sí mismo que experimenta la mente en el amor es en sí repugnante. Para no hablar de hecho de los 76
excesos que son propios de la locura, ¡qué ligereza evidencian de por sí estas manifestaciones que se tienen por comedidas[196]

ofensas,
sospechas, enemistades, treguas,
guerra, y otra vez paz! Si tú pretendieras

---

[194] «Al deseo vehemente», habría que sobreentender.

[195] Frase de carácter proverbial muy extendida en nuestra cultura occidental.

[196] *Mediocria* en el texto latino.

dar certidumbre con la razón a tales incertidummbres, sería [*como si tú*
intentaras enloquecer con ayuda de la razón[197].

¿A quién no espantaría precisamente por su depravación esta inestabilidad y mutabilidad de la mente? Hay que dejar bien claro también ese rasgo que se apunta en todo tipo de perturbación, a saber, que no hay ninguna que no dependa de la opinión, que no se deba a un juicio de valor, que no sea voluntaria[198]. De hecho, si el amor fuera algo natural, no sólo amarían todos, sino también amarían siempre, y amarían lo mismo y no le apartaría de él, a uno el pudor, a otro la reflexión, a otro la saciedad.

36 77 ¿Y qué decir de la cólera? Ella, todo el tiempo que perturba el alma no cabe duda de que es una forma de locura, bajo cuyo impulso se desencadena incluso entre hermanos una disputa como ésta:

¿Qué hombre en el mundo ha llegado a superarte en des- [*vergüenza?*
¿Quién en maldad[199]*?*

Tú conoces lo que sigue: en versos alternos se lanzan entre los hermanos gravísimos insultos, de manera que salta a la vista que son los hijos de Atreo, del Atreo que trama contra su hermano un castigo nuevo:

Yo debo urdir[200] *un mal mayor y de más peso,*
para poder golpear y aplastar su duro corazón[201].

---

[197] En la traducción de esta comparación confieso mi deuda con Lucia Zuccoli Clerici. Los versos son de TERENCIO, *Eunuco* 59 y sigs.

[198] Cf., al respecto, el parágrafo 65 *supra*.

[199] Pasaje de la *Ifigenia* de ENNIO, 222 y sig. VAHLEN.

[200] El texto latino dice literalmente «mezclar», es decir, mezclar un mal con otro mal para conseguir que sea mayor.

[201] Versos del *Atreo* de ACCIO, *TRF* 200 y sig.

¿Contra quién se dirige esta mole[202]? Escucha a Tiestes:

Es mi propio hermano el que me empuja, desdichado de mí,
a entregar a mis hijos a la destrucción[203].

Él le sirve[204] sus carnes. ¿Por qué no va a llegar el exceso de de cólera al mismo lugar donde llega la locura? Por lo tanto, decimos con propiedad que los encolerizados han perdido el control, es decir, el juicio, la razón, la inteligencia, cuyo control en realidad debe extenderse a toda el alma. A esos 78
hombres, hasta que se controlen, hay que quitarles de delante aquellos contra los que intentan lanzarse —¿pero qué es en realidad controlarse sino volver a reunir en su sitio las partes dispersas del alma?— o, si ellos tienen la capacidad de vengarse, hay que rogarles y pedirles que dejen su cólera para otra ocasión, hasta que ella se evapore. La expresión evaporarse indica sin lugar a dudas que se ha encendido un ardor en el alma en contra del consentimiento de la razón[205], por ese motivo se alaba aquella frase con que Arquitas[206] recibió a su administrador cuando estaba bastante encolerizado:

---

[202] De mal que trama Atreo contra su hermano Tiestes.

[203] Versos del *Atreo* de Accio, *TRF* 229 y sig.

[204] En la mesa, para que Tiestes las devore.

[205] Que es la que mantiene templadas las pasiones, sin permitir que ellas se enciendan.

[206] Arquitas de Tarento fue un filósofo pitagórico, que cultivó las matemáticas y la política. Vivió en el siglo iv. Cicerón recoge la misma anécdota en *Sobre la república* I 59, donde leemos:

Escipión. Entonces, cuando te irritas ¿permites a la ira que domine tu ánimo?

Lelio. No, ¡vive Dios!, sino que imito al famoso Arquitas de Tarento, quien, al llegar una vez a su finca y encontrarse con todo al revés de como él lo había dispuesto, dijo al mayoral: 'Feliz de ti, que, si no fuera porque estoy irritado, ya te habría matado a palos' (trad. de Álvaro D'Ors, *op. cit.)*.

¡Qué recibimiento te habría hecho, si no hubiera estado en-
[colerizado!

37 79 ¿Dónde están, pues, quienes sostienen[207] que la cólera es útil —¿es que puede ser útil la locura?— o natural? ¿Puede haber algo en consonancia con la naturaleza que suceda en contraste con la razón? Además, si la ira fuera natural, ¿cómo podría ser uno más colérico que otro, o cómo podría aplacarse el deseo de venganza antes de haberse consumado la venganza, o cómo podría arrepentirse alguien de lo que ha hecho movido por la ira[208]? Nosotros vemos, por ejemplo, que el rey Alejandro, después de haber matado a su amigo Clito, a duras penas pudo apartar de sí sus manos[209]: tanta fue la fuerza de su arrepentimiento. Cuando se repara en todo esto, ¿quién hay que ponga en duda aún que este movimiento del alma depende por completo de la opinión y la voluntad? ¿Quién podría dudar en realidad que las flaquezas del alma, cuales la avaricia o el deseo de gloria, nacen de la gran estima en que se tiene aquello que hace enfermar el alma? Esto nos debe llevar a reconocer que
80 también toda perturbación reside en la opinión. Y si la confianza, es decir, la seguridad firme del alma, es un conocimiento determinado y una opinión seria de quien no da su asentimiento a la ligera , el miedo es, a su vez, la falta de confianza frente a un mal que se espera y nos amenaza y, si la esperanza es la espera de un bien, es necesario que el miedo sea la espera de un mal. En consecuencia, las demás

[207] Los peripatéticos, cf. el parágrafo 43 *supra.*

[208] La endeblez de las objeciones de Cicerón es desconcertante.

[209] Con las que intentaba suicidarse. Se alude aquí a un hecho de la vida de Alejandro Magno que aconteció en el año 328. Cuando estaba celebrando un banquete, en un rapto de cólera mató a su amigo Clito, un valeroso general que le había salvado la vida en la batalla de Gránico.

perturbaciones, al igual que el miedo, pertenecen a la esfera del mal. Por ello, del mismo modo que el equilibrio es un rasgo del conocimiento, así también la perturbación lo es del error. Además, aquellos de quienes se dice que son por naturaleza coléricos, compasivos o envidiosos, o algo semejante, se encuentran, por así decir, en una condición de enfermedad del alma, aunque pueden curarse, como se cuenta de Sócrates. Cuando, en una reunión, Zópiro[210], que afirmaba que podía discernir la naturaleza de cada persona por su apariencia externa, llegó a la conclusión de que en Sócrates había mucho vicios, se convirtió en el hazmerreír de los demás, que no reconocían en Sócrates esos vicios, pero el mismo Sócrates le consoló al decir que esos vicios le eran connaturales, pero los había erradicado con la ayuda de su
razón. Por ello, del mismo modo que todos los que gozan de 81
una salud excelente dan la sensación de que son por naturaleza más propensos a contraer alguna enfermedad, así también un alma es más propensa a caer en unos vicios y otra en otros. Ahora bien, los vicios de quienes se dice que son viciosos no por naturaleza, sino por su propia culpa, se deben a opiniones falsas sobre el bien y el mal, de manera que unos son más propensos a unos movimientos y perturbaciones[211] y otros a otros. Por otra parte, como sucede en el cuerpo, es más difícil eliminar un vicio crónico que la per-

---

[210] Zópiro fue un esclavo tracio y pedagogo de Alcibíades. Se le considera el fundador de la ciencia fisiognómica. CICERÓN nos dice, en *Sobre el destino* V 10, que Zópiro, analizando los rasgos físicos de Sócrates, había llegado a la conclusión de que era *stupidus, bardus* y *mulierosus*, es decir, estúpido, pesado y mujeriego.

[211] O a unos movimientos turbadores, si entendemos que *motus perturbationesque* es una hendíadis.

turbación, y es más fácil curar una inflamación repentina de los ojos que una conjuntivitis crónica.

38 82 Pero, puesto que conocemos ya la causa de las perturbaciones, todas las cuales nacen de los juicios que se basan en opiniones y de actos voluntarios, ha llegado el momento de poner fin a esta discusión. Pero conviene que nosotros sepamos, una vez conocidos, en la medida en que al ser humano le es posible, el supremo bien y el supremo mal[212], que no podemos esperar de la filosofía nada más importante o más útil que los temas de los que hemos tratado en estos días. En efecto, una vez que hemos aprendido a despreciar la muerte y a suavizar el dolor para hacerlo soportable, hemos añadido el modo de aliviar la aflicción, el mal más grande que puede existir para el hombre. En realidad, aunque toda perturbación del alma es grave y no difiere mucho de la locura, solemos decir, no obstante, de quienes se hallan inmersos en alguna perturbación como el miedo, la alegria, o el deseo, que están sólo agitados y turbados, mientras
que a quienes se han abandonado a la aflicción los llamamos
83 infelices, afligidos, apenados y arruinados. Por esa razón, no parece que haya sido algo fortuito, sino propuesto por ti calculadamente, el hecho de que tratásemos por separado de la aflicción y de las demás perturbaciones, porque en la aflicción se encuentra la fuente y el principio de nuestras desgracias. Mas para la aflicción y las enfermedades del alma sólo hay un remedio, a saber, mostrar que dependen todas de la opinión y de la voluntad y que se las acepta por el mero hecho de que parece que es justo hacerlo así. Este error, la raíz, por así decir, de todos los males, la filosofía promete
84 extirparlo radicalmente. Sometámonos, pues, a su tratamien-

[212] Téngase en cuenta que Cicerón acababa de concluir su tratado moral de más enjundia, *De finibus bonorum et malorum (Sobre el supremo bien y el supremo mal).*

to y permitamos que ella nos cure. Porque, mientras estos males estén asentados en nosotros, no sólo es imposible que seamos felices, sino que ni siquiera podemos estar sanos. En conclusión, o neguemos que se pueda conseguir algo con la razón, aunque en realidad nada se puede hacer rectamente sin la razón, o, dado que la filosofía consiste en una reunión de argumentos racionales[213], pidámosle a ella, si queremos ser buenos y felices, todas las ayudas y apoyos para una vida buena y feliz[214].

---

[213] Para que puedan ser confrontados y comparados.
[214] Que es el tema del que se va a tratar en el libro V.

LIBRO V

Este quinto día, Bruto, pondrá fin a las conversaciones I 1
mantenidas en Túsculo, día en el que hemos tratado del tema de tu mayor agrado. En realidad, ateniéndome al libro que escribiste para mí con tanto cuidado[1], así como a las muchas conversaciones que hemos mantenido, yo he llegado a tener plena conciencia de que sientes predilección por la tesis de que la virtud es en sí misma autosuficiente para una vida feliz[2]. Y aunque ésta es una tesis difícil de demostrar debido a los golpes tan variados y frecuentes de la fortuna, es, no obstante, de una trascendencia tal que se impone hacer un esfuerzo para que se la acepte con más facilidad. En realidad, de todas las cuestiones de las que se ocupa la filosofía no hay ninguna que se tenga por más importante y más
sublime. En efecto, dado que ése fue el motivo que impulsó 2
a quienes se dedicaron por primera vez al estudio de la filo-

---

[1] *Sobre la virtud,* una obra perdida de BRUTO. Cf., sobre esta obra, CICERÓN, *De fin.* I 3, 8, donde leemos: «¿A qué clase de lector deberé temer yo, desde el momento en que me atrevo a dedicarte esta obra a ti (Bruto), que no cedes en conocimientos filosóficos a los mismos griegos? Bien es verdad que lo hago provocado por ti mismo en aquel encantador libro sobre la virtud que me dedicaste». (Tr. de V. J. HERRERO, *op. cit.).*

[2] Tesis genuinamente estoica.

sofía a dar de lado a todo y a entrgarse en cuerpo y alma[3] a la búsqueda de la condición de la vida mejor, no cabe ninguna duda de que, por la esperanza de alcanzar una vida feliz, ellos pusieron en ese empeño tanto cuidado y esfuerzo. Pero si ellos han descubierto y llevado a su perfección el concepto de virtud y si en la virtud se encuentra una ayuda suficiente para la vida feliz, ¿quién puede haber que no considere excelente tanto el que ellos hayan fundado la actividad filosófica como el que nosotros la hayamos continuado? Si, por el contrario, la virtud, sujeta a los avatares variados e inciertos, es la sirviente de la fortuna y no tiene fuerzas suficientes para protegerse por sí misma, temo que, respecto de la esperanza de una vida feliz, debemos, al parecer, no tanto basarnos en la confianza de la virtud, cuanto hacer votos a
3 los dioses. Por mi parte, cuando yo mismo me paro a pensar en las vicisitudes en las que la fortuna me ha golpeado con violencia[4], a veces comienzo a perder la confianza en esa tesis[5] y a temer la debilidad y la fragilidad del género humano. Lo que temo en realidad es que la naturaleza, por el hecho de habernos dado cuerpos débiles y haberles añadido enfermedades incurables y dolores insoportables, nos haya dado también unas almas, que no sólo comparten los dolores de los cuerpos, sino que también se hallan implicadas, consideradas aisladamente, en las angustias y las fatigas que les
4 son propias. Pero yo me reprocho a mí mismo por el hecho de que el juicio que yo emito sobre la fuerza de la virtud se basa en la debilidad de los otros y quizá en la mia, no en la virtud misma. De hecho la virtud, si es que ella existe, duda

---

[3] *Totos* en el texto latino.

[4] Es decir, en su destierro, en el derrumbamiento del estado y en la muerte de su querida hija Tulia.

[5] O en esa opinión, en esa convicción. *Sententiae* en el texto latino.

que tu tío[6], Bruto, ha echado por tierra, tiene bajo su dominio todos los avatares que al hombre le pueden acontecer y, al no tenerlos en cuenta, desprecia las vicisitudes humanas y, libre de todo reproche, piensa que nada excepto ella misma le atañe, Nosotros, por el contrario, magnificando, sea con el miedo todas las adversidades que se nos pueden presentar, sea con la tristeza las presentes, preferimos echar la culpa a la naturaleza, en lugar de a nuestros errores.

Mas la corrección de este fallo, así como la de todos 2 5
nuestros otros errores y faltas, debe buscarse en la filosofía. Al haberme impulsado a mí, desde los primeros años de mi vida, mi voluntad y mi celo a echarme en su regazo, ahora, en mis gravísimos infortunios presentes, golpeado por una violenta tempestad, he buscado refugio en el mismo puerto del que yo había zarpado. ¡Oh filosofía, guía de la vida, indagadora de la virtud y desterradora de los vicios! ¿Sin ti qué habríamos podido ser, no sólo nosotros, sino también la vida humana en general? Tú has engendrado las ciudades, tú has llamado a los hombres dispersos a una comunidad de vida, tú los has unido, en primer lugar, compartiendo una vivienda, luego, mediante el matrimonio, a continuación, mediante la comunión de la escritura y el lenguaje, tú has sido la inventora de las leyes, tú has sido la maestra de la moralidad y el orden; en ti buscamos refugio, a ti pedimos ayuda, a ti nos entregamos ahora, del mismo modo que antes en gran parte, en cuerpo y alma. Un solo día bien vivido y acorde con tus preceptos es preferible a una inmortalidad sumida en
el error. ¿A qué otra ayuda mejor que a la tuya podemos re- 6
currir, tú que nos has regalado la tranquilidad de la vida y nos has suprimido el terror de la muerte? Y, a pesar de ello,

[6] Se alude a Marco Porcio Catón, quien era tío de Bruto, dado que era hermanastro de su madre Servilia. Después de la batalla de Tapso, en el año 46, se quitó la vida, para no caer en manos del vencedor César.

la filosofía dista tanto de ser alabada en consonancia con los servicios que presta a la vida humana que, además de ser dada de lado por muchos, por muchos incluso es vituperada. ¿Puede alguien atreverse a vituperar a la madre de la vida y a mancillarse con un parricidio semejante y llegar en su ingratitud a un grado tal de impiedad que le permita acusar a la que debería venerar, aun en el caso de que no fuese capaz de comprenderla? Pero, en mi opinión, este error y esta neblina se derrama sobre las almas de los ignorantes porque ellos no son capaces de retrotraer tanto su mirada en el tiempo y porque ellos no consideran que los filósofos han sido los primeros a quienes los hombres deben una organización de la vida.

37 Aunque nosotros vemos que la filosofía es un hecho antiquísimo, reconocemos, no obstante, que su nombre es reciente. Porque ¿quién puede negar que la sabiduría no sólo es antigua en sí, sino que también lo es su nombre? Ella se ganaba este bellísmo nombre entre los antiguos por su conocimiento de las cosas divina y humanas, especialmente por su conocimiento de los principios y las causas de todas las cosas. Así, si nos atenemos a la tradición, están aquellos famosos siete sabios[7], que por los griegos eran considerados y llamados *sophoí* y por nosotros *sapientes* y muchos siglos antes Licurgo[8], en cuya época vivió también Homero antes

---

[7] Según el testimonio de PLATÓN, *Protágoras* 342a-b, los siete sabios, que vivieron entre los siglos VII y VI, fueron Tales de Mileto, Bias de Priene, Pítaco de Mitilene, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lindos, Misón de Quene y Quilón de Esparta, lista en la que Misón, un campesino de Quene, pueblo situado en la falda del monte Eta, ocupa el puesto que en la lista se le suele reservar a Periandro, tirano de Corinto. Quien desee una mayor información al respecto puede recurrir a la erudita nota *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, II, pág. 206.

[8] Sobre la cronología de la vida de Licurgo, el legendario legislador espartano, hay varias versiones. Según el historiador TUCÍDIDES, I 8, vivió

de la fundación de nuestra ciudad, y ya en los tiempos heroicos hemos oído de Ulises y Néstor que fueron sabios y tenidos por tales. Ciertamente la tradición no habría hablado 8
de que Atlante[9] sostiene el cielo ni de que Prometeo[10] está encadenado al Cáucaso, ni de que Cefeo[11] está situado entre las estrellas con su esposa, su yerno y su hija, si su conocimiento divino de las cosas celestes no hubiera transferido sus nombres al error del mito[12]. A continuación, todos aquellos que bajo su guía se dedicaban con pasión a la contemplación de la naturaleza eran considerados y llamados sabios y este título se extendió hasta el tiempo de Pitágoras, del cual, según Heraclides Póntico[13], discípulo de Platón, hombre de gran cultura, se cuenta que llegó a Fliunte[14], donde trató con erudición y elocuencia de algunas cuestiones con León, príncipe de los fliasios. Admirado León de su talento y de sus palabras, le preguntó en qué arte confiaba por encima de todo[15], a lo que él respondió que no conocía ningún arte en particular, sino que él era un filósofo. León, asom-

---

más de cuatrocientos años antes del fin de la guerra del Peloponeso (404). PLUTARCO, *Lic.* 7, 29 sitúa su vida entre el 900 y el 870. Respecto de su contemporaneidad con Homero, cf. ESTRABÓN, X 4, 19.

[9] Atlante, el titán hijo de Jápeto y hermano de Prometeo y Epimeteo, fue condenado por Zeus a sostener sobre sus espaldas la bóveda celeste.

[10] Sobre PROMETEO, cf. II 23.

[11] Cefeo, hijo de Belo, esposo de Casiopea y padre de Andrómeda, era rey de Etiopía.

[12] Es decir, a no ser que se hubiera dado a sus conocimientos astronómicos una interpretación mítica y fabulosa.

[13] Heraclides Póntico, llamado así por haber nacido en Heraclea, en el Mar Negro, fue un filósofo de la Academia Antigua y discípulo de Platón, Espeusipo y Aristóteles. Entre otras muchas ciencias, cultivó la astronomía.

[14] Fliunte es una ciudad del noroeste del Peloponeso, a orillas del río Asopo.

[15] En el sentido de cuál era el arte que profesaba por encima de todas.

brado por la novedad del nombre, preguntó quiénes eran los filósofos y qué diferencia había entre ellos y los demás;
9 a lo que Pitágoras respondió que a él la vida de los hombres le parecía semejante a ese tipo de ferias[16] que se celebran con un grandísimo aparato de juegos con la participación de toda Grecia, porque, del mismo modo que allí hay unos que tratan de alcanzar la gloria y la celebridad de la corona de la victoria con sus cuerpos entrenados[17], mientras que otros llegan con la intención de obtener una ganancia comprando y vendiendo, hay un tipo determinado de personas, y con gran diferencia el de mayor valía, que no buscan ni el aplauso ni el lucro, sino que llegan allí simplemente para ver y observar con atención qué es lo que sucede y cómo sucede, de la misma manera nosotros también, como si hubiéramos venido de una ciudad a una especie de feria atiborrada de gente, hemos venido a esta vida desde una vida y una naturaleza diferentes, unos para ser esclavos de la gloria, otros del dinero, pero hay unos pocos que, sin tener en consideración todo lo demás, se dedican con pasión a examinar la naturaleza de la realidad, y ellos son los que se llaman a sí mismos amantes de la sabiduría, que es lo que significa filósofos y, del mismo modo que en la feria el comportamiento más noble es limitarse a contemplar sin buscar nada para sí, así también en la vida la contemplación y el conocimiento de la realidad son actividades que superan con mucho a todas las demás.

4 10 Mas Pitágoras no se limitó a ser el inventor del término, sino que también amplió los contenidos mismos de la filoso-

---

[16] En clara alusión a las fiestas nacionales griegas del tipo de las Olimpiadas. Como señalan los comentaristas, el término latino *mercatus* traduce quizá la palabra griega *panégyris,* «reunión de todo el mundo».

[17] Para intentar triunfar en las competiciones.

fía. Cuando él llegó a Italia[18], después de esta conversación en Fliunte, bien como particular o como hombre público, con las instituciones y las artes más sobresalientes contribuyó al ornato de la llamada Magna Grecia. Quizá habrá otra ocasión para hablar sobre su doctrina[19]. Pero desde los primeros tiempos de la filosofía hasta Sócrates, que había oído a Arquelao[20], un discípulo de Anaxágoras[21], los filósofos trataban de los números y los movimientos y se preguntaban de dónde se originan y a dónde vuelven todas las cosas e investigaban con gran empeño las magnitudes, los intervalos y los cursos de los astros y todos los fenómenos celestes. Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo[22], la colocó en las ciudades, la introdujo también en las casas y la obligó a ocuparse de la vida y de las costumbres,
del bien y del mal. Su variado método de discusión, la di- 11
versidad de los temas y la grandeza de su talento, inmortalizados por el recuerdo y los escritos de Platón, dieron origen

[18] Pitágoras llegó a Crotona, en la Magna Grecia, hacia el año 530. Después se trasladó a Metaponto, donde murió hacia el 497.

[19] Se piensa que Cicerón estaba preparando un trabajo sobre la constitución del universo. Como paso preliminar para esta tarea llevó a cabo una traducción del *Timeo* platónico, donde se había expuesto una cosmología de corte pitagórico.

[20] Que Sócrates fue discípulo de Arquelao, que vivió entre los siglos v y iv, es una suposición falsa, como lo demuestra el hecho de que sus discípulos Platón y Jenofonte no nos informen al respecto. Sobre la figura de Arquelao, Diógenes Laercio, II 4, 16, nos dice lo siguiente: «Es el primero que, desde Jonia, llevó la filosofía de la naturaleza a Atenas y se le llamó filósofo de la naturaleza».

[21] Sobre Anaxágoras, cf. I 104.

[22] Cf. lo que nos dice al respecto Diógenes Laercio, II 21: «Habiéndose percatado (Sócrates) de que la observación de la naturaleza carece de interés para nosotros, comenzó a filosofar de cuestiones éticas, tanto en los talleres como en la plaza, y decía que él investigaba esas cosas, *porque es en las casas donde se hace el bien y el mal* (verso de la *Odisea* IV 392).

a muchas escuelas filosóficas que disentían entre sí, de las cuales yo me he atenido sobre todo al método, que en mi opinión era el que practicaba Sócrates, que consiste en suspender nuestra opinión propia, en liberar a los demás del error y en buscar en toda discusión lo que es lo más verosímil. Y, puesto que ésta es la costumbre a la que se ha atenido Carnéades con grandísima agudeza y elocuencia, también he intentado yo, no sólo en otras muchas ocasiones, sino también recientemente en Túsculo, adaptar nuestras discusiones a esta costumbre. Yo te he enviado a ti en los libros anteriores el texto escrito de nuestras conversaciones de los cuatro primeros días; el quinto día, después de sentarnos en el mismo lugar, se ha propuesto tratar del tema siguiente:

5 12 —No me parece que la virtud sea suficiente para vivir felices.

—Pero mi amigo Bruto, por Hércules, piensa que sí, y yo, con tu permiso, prefiero con mucho su juicio al tuyo.

—No tengo la menor duda, y ahora no se trata de ver cuán grande es el afecto que le profesas, sino de ver el valor de la opinión que yo he expuesto, cuestión de la que deseo que tú discutas.

—¿Lo que tú quieres decir en realidad es que la virtud no es suficiente para vivir felices?

—Sí, eso es lo que quiero decir.

—¿Cómo? ¿Hay en la virtud un apoyo suficiente para vivir recta, honesta y loablemente, en una palabra, para vivir bien?

—Suficiente, sin duda.

—¿Puedes decir, por lo tanto, que no es infeliz quien vive mal, o que no vive feliz, como tu admites, quien vive bien?

—¿Por qué no? En realidad incluso en medio de las torturas es posible vivir recta, honesta y loablemente y, por ello, bien, con tal de que tú comprendas qué es lo que yo entiendo por «bien». Lo entiendo en el sentido de vivir con firmeza, con dignidad, con sabiduría y con valentía. Cuali- 13
dades como estas[23] también pueden hacerle frente al potro de tortura, mientras que la vida feliz no aspira a él.

—¿Pero cómo? ¿La vida feliz, te pregunto, es la única que se queda fuera de la puerta y el umbral de la cárcel, mientras que la firmeza, la valentía, la sabiduría y las restantes virtudes son arrastradas a la tortura y no rechazan ni el suplicio ni el dolor?

—Si tú quieres obtener un resultado, es necesario que busques argumentos nuevos[24]; los que acabas de esgrimir no me causan el menor efecto, no sólo porque son trillados, sino sobre todo porque, al igual que ciertos vinos ligeros mezclados con agua pierden su fuerza, del mismo modo estos argumentos[25] de los estoicos son más agradables de probar que de beber. Este coro de virtudes, por ejemplo, colocado sobre el potro de tortura, pone delante de nuestros ojos imágenes de grandísima dignidad, de manera que nos parece que la vida feliz se apresurará a la carrera hacia ellas y no soportará haberlas abandonado; pero si desde esta pin- 14
tura e imágenes[26] de las virtudes vuelves tu alma a la realidad verdadera[27], sólo queda la pregunta desnuda de si es po-

[23] Es decir, la firmeza, la dignidad, la sabiduría y la valentía.

[24] Para convencerme de que se puede ser feliz incluso entre tormentos.

[25] Paradójicos.

[26] Es decir, «desde esta bella representación» (L. Zuccoli Clerici), «desde este cuadro alegórico» (J. Humbert). Yo he optado aquí, como los traductores tedescos, por la traducción literal.

[27] Traduciendo el texto latino *rem veritatemque* como los componentes de una hendíadis, como hacen otros muchos traductores.

sible que alguien sea feliz mientras es sometido a tortura. Dirijamos ahora, por ello, nuestra investigación en este sentido; en cuanto a las virtudes no temas que ellas protesten y se lamenten de que han sido abandonadas por la vida feliz. Si es cierto que no hay ninguna virtud sin prudencia[28], precisamente la prudencia misma ve que no todos los buenos son también felices y recuerda muchas cosas que se cuentan de Marco Atilio[29], Quinto Cepión[30] y Marco Aquilio[31], si a ti te parece mejor recurrir a las imágenes en lugar de a la realidad, la prudencia misma es la que retiene a la vida feliz cuando intenta ir al potro de tortura y la que afirma que ella no tiene nada en común con el dolor y la tortura.

6 —Acepto de buen grado que tú adoptes ese método, aunque es injusto que tú me impongas el modo en que debo llevar la discusión. Pero yo te pregunto ahora si debemos pensar que en los días anteriores hemos llegado o no a alguna conclusión.

---

[28] O sabiduría práctica. *Prudentia* es el correlato latino del término griego *phrónēsis*.

[29] Marco Atilio Régulo, a pesar de caer en manos de los cartagineses durante la primera guerra púnica (255), disuadió a los Romanos de que aceptaran el intercambio de prisioneros, por lo que los Cartagineses lo condenaron a morir entre tormentos atroces.

[30] Se trata del cónsul Quinto Servilio Cepión, que fue acusado, al parecer injustamente, de robar las riquezas del templo de Apolo que había en Tolosa (Toulouse), en el año 106; se le consideró, además, responsable de la derrota que infligieron los cimbrios a los romanos, en el año 105. Por todo ello fue condenado al exilio y murió completamente pobre en Esmirna (Cf. CICERÓN, *Bruto* 135).

[31] Manio Aquilio, cónsul en el año 101, después de haber sofocado una revuelta de esclavos en Sicilia, fue acusado de concusión, pero se le absolvió por el apoyo de Mario. Enviado el año 89 a Asia, sus maquinaciones originaron la primera guerra mitridática. Una vez derrotado, el rey del Ponto, Mitrídates, como castigo por su avidez, lo hizo matar vertiendo oro fundido en su boca.

—Claro que hemos llegado a una conclusión, y de cierta entidad.

—Si ello es así, podemos decir que la cuestión que nos ocupa está ya decidida y casi llevada a su término.

—¿Por qué dices eso?

—Porque los movimientos turbulentos y las agitaciones del alma, incitados y provocados por un impulso irreflexivo, rechazando toda razón, no dejan espacio alguno para la vida feliz. ¿Cómo podría uno no ser desgraciado temiendo la muerte o el dolor, de los cuales, la una con frecuencia está presente, y el otro siempre está amenazante? ¿Y qué decir si la misma persona, como sucede la mayoría de las veces, teme la pobreza, la ignominia, la infamia, o la debilidad y la ceguera, o si, por último, lo que les acontece a menudo no sólo a los individuos, sino también a los pueblos poderosos,
teme la esclavitud? ¿Puede ser feliz alguien que tema estas 16
cosas? ¿Y qué decir de quien no sólo teme esas desgracias que le pueden venir, sino que también las sufre y soporta en el presente? Añade a estas desgracias el exilio, la tristeza, la pérdida de los hijos: ¿qué hombre quebrantado por estas desgracias y roto por la aflicción puede no ser el más infeliz? ¿Y qué decir del hombre que vemos inflamado y enloquecido por sus deseos, que apetece rabiosamente todo movido por una pasión insaciable, que cuanto con más abundancia se sacia de los placeres de todo tipo tanto más violenta y ardiente es la sed que tiene de ellos? ¿No dirás con razón que es el hombre más desgraciado? ¿Y qué decir del que se entusiasma por su ligereza, se deja exultar por una alegría vana y arrastrar por ella sin motivo alguno? ¿No es tanto más desgraciado cuanto más feliz se cree? Por ello, del mismo modo que estos son infelices, así también, por el contrario, son felices aquellos a los que ningún miedo atemoriza, ninguna aflicción consume, ningún deseo les excita, ninguna

alegria fuerte y desbordante les reblandece en lánguidos placeres. Del mismo modo que la tranquilidad del mar se percibe cuando ni el más mínimo soplo de viento mueve su superficie, así también la condición quieta y sosegada del alma se percibe cuando no hay perturbación alguna que pueda
17 agitarla. Si, además, existe un hombre que considera soportables la violencia de la fortuna y todos los avatares humanos que a cada uno le pueden acontecer, sin permitir que de ello le sobrevenga ni temor ni angustia y, si ese mismo hombre no siente deseo alguno ni se exalta por ningún placer vano del alma, ¿qué razón puede haber para que no sea feliz? Y, si estos son los efectos de la virtud, ¿por qué motivo la virtud por sí misma no va a hacernos felices?

7 —No se puede negar indudablemente que quienes no tienen miedo de nada, no se angustian por nada, no desean nada, ni se dejan arrastrar por ninguna alegría incontrolable, son felices, y esto te lo concedo; ahora bien, en lo que toca al otro punto no se puede decir que esté intacto[32]. En las discusiones anteriores, de hecho, se ha llegado a la conclusión de que el sabio está libre de toda perturbación del alma.

18 —Indudablemente el caso está cerrado; da la impresión en realidad de que nuestra investigación ha llegado a su fin.

—Casi diría que sí.

—Así es, pero éste es el método que siguen los matemáticos, no los filósofos. Porque cuando los geómetras quieren demostrar algo, dan por admitido y demostrado todo lo probado con anterioridad que atañe a la cuestión y desarrollan sólo aquello de lo que no se ha escrito nada antes; los filósofos, por el contrario, cualquiera que sea la cuestión que tienen entre sus manos, acumulan todo lo que atañe a la mis-

[32] Ese otro punto es la cuestión de si el sabio no puede caer en la aflicción, punto que no puede considerarse intacto, puesto que se ha hablado mucho de él.

ma[33], aunque lo hayan tratado ya en otro lugar. Si no fuera
así, ¿por qué un estoico ofrecería tantas respuestas cuando
se le pregunta si la virtud es suficiente para alcanzar la feli-
cidad? A él le bastaría con responder que ya ha demostrado
antes que nada a excepción del bien moral[34] es bueno y que,
una vez probado esto, se llega a la conclusión de que la vida
feliz tiene bastante con la virtud y de que, si esto se sigue de
aquello, también aquello se sigue de esto, de modo que, si la
vida feliz tiene suficiente con la virtud, nada que no sea el
bien moral es bueno. Pero ese no es el modo en que ellos 19
proceden, como lo demuestra el hecho de que hay dos libros
independientes que tratan del bien moral y del sumo bien[35]
y, aunque en ellos se llega a la conclusión de que la virtud
tiene una fuerza suficiente para procurar la felicidad, no por
ello dejan de tratar por separado esta cuestión. Cada tema
debe ser tratado en realidad, sobre todo si es tan importante,
con los argumentos y las indicaciones que le son propios.
No vayas a pensar que en la filosofía se ha pronunciado al-
guna vez una voz más clara o que hay alguna promesa de la
filosofía más fecunda y más importante. ¿Qué es lo que
promete? ¡Buen Dios[36]! Que ella garantizará a quien haya
obedecido sus leyes estar siempre armado contra la fortuna,
tener en sí mismo toda la ayuda para alcanzar una vida bue-
na y feliz, en una palabra, ser siempre feliz. Pero los resul- 20
tados que consigue los veré en otra ocasión, mientras tanto

[33] Es decir, acumulan o aportan todos los argumentos que tienen que ver con la cuestión.

[34] El sempiterno problema de traducir el término latino *honestum*.

[35] Cf., al respecto, el texto siguiente de Diógenes Laercio, VII 127: «La virtud es suficiente para la felicidad, como dicen Zenón, Crisipo en el libro primero de su tratado *Sobre las virtudes* (que sería el equivalente al bien o la perfección moral) y Hecatón en el libro segundo de su tratado *Sobre los bienes*.

[36] El texto latino dice literalmente *o dii boni*, ¡oh dioses buenos!

estimo de gran valor lo que ella promete. Jerjes[37], a pesar de estar colmado con todos los favores y los dones de la fortuna, no contento con su caballería, con su infantería, con su flota numerosa, ni con su cantidad inmensa de oro, propuso una recompensa para quien descubriera un placer nuevo, pero ni siquiera ese placer le satisfizo, porque el deseo no hallará nunca un límite. Yo querría, por el contrario, poder atraer mediante una recompensa al hombre que me aportara un argumento para creer con más fuerza en esta verdad.

8 21 —También yo lo desearía, pero tengo una pequeña cuestión que plantearte. Estoy de acuerdo en que las dos tesis que tú planteas son consecuencia una de la otra, de manera que, del mismo modo que si se admite que el bien moral es el sumo bien, de ello se sigue que la vida feliz se logra con la virtud, así también, si la vida feliz consiste en la virtud, no hay ningún bien excepto la virtud. Mas tu amigo Bruto, apoyándose en la autoridad de Aristo[38] y Antíoco[39], no es de esa opinión. Él piensa exactamente lo mismo, aunque admite que existe algún bien fuera de la virtud.

22 —¿Cómo? ¿Tú piensas que voy a refutar a Bruto?

—Tú haz lo que te plazca; a mí no me corresponde predeterminar lo que hay que hacer.

—En otro lugar trataremos de la coherencia de la posición de cada uno. Sobre este punto es cierto que yo he estado con frecuencia en desacuerdo con Antíoco y recientemente con Aristo, cuando en mi condición de general en

[37] Jerjes es hijo del rey persa Darío y fue el comandante de la segunda expedición persa contra los griegos. Fue derrotado en la famosa batalla de Salamina, en el año 480.

[38] Aristo de Ascalona es un filósofo académico, hermano del célebre Antíoco de Ascalona.

[39] Sobre Antíoco de Ascalona, cf. III 59 *supra*.

jefe yo era su huésped en su casa de Atenas[40]. A mi no me parecía en realidad que uno pudiera ser feliz cuando se encuentra entre males; ahora bien, el sabio puede encontrarse entre males, si se admite que existen males del cuerpo o de la fortuna. Los argumentos que se esgrimían, que Antíoco ha expresado también en muchos lugares, eran que la virtud podía ser suficiente para alcanzar la vida feliz, pero no la completamente feliz; se añadía que a la mayoría de las cosas se las nombra atendiendo a su elemento prevalente, aunque falte una parte del mismo, como sucede en el caso de las fuerzas, la salud, la riqueza, el honor o la gloria[41], que se determinan por su cualidad, no por su cantidad; lo mismo puede aplicarse a la vida feliz; aunque ésta cojee en alguna parte, mantiene, no obstante, el nombre que deriva de su parte prevalente. Ahora no es necesario analizar con detalle esto, 23
aunque me da la impresión de que no se ha formulado con absoluta coherencia. Yo no acierto a comprender en realidad qué debe buscar el hombre feliz para ser más feliz, porque, si hay algo que le falta, no puede ser feliz, y respecto de tu afirmación de que todas las cosas reciben su nombre y valoración en atención a su parte prevalente, puede tener validez para algunos casos[42]; ahora bien, dado que ellos[43] dicen que hay tres tipos de males, cuando un hombre es alcanzado por todos los males de dos tipos, hasta el punto de padecer todas las adversidades de la fortuna y tener su cuerpo oprimido y consumido por todos los dolores, ¿diremos que a éste le fal-

[40] En el año 50, Cicerón, de regreso de una campaña militar victoriosa en Cilicia, que le proporcionó el título de *imperator,* se hospedó en Atenas en casa de Aristo.

[41] Es decir, podemos afirmar que tenemos fuerza, salud, riqueza, honor y gloria, aunque no las poseamos en su plenitud total.

[42] Pero no para todos.

[43] Los peripatéticos.

ta poco para tener una vida, no digo ya plenamente feliz, sino simplemente feliz?

9 24 Ésta es la tesis que Teofrasto no ha sido capaz de sostener. Porque, después de haber establecido que los azotes, las torturas, el martirio, la ruina de la patria, el exilio, la pérdida de los hijos tienen una importancia relevante para hacer la vida mala y desgraciada, no se atrevió a hablar en un tono elevado y solemne cuando sus pensamientos eran tan pusilánimes y desalentados[44]. No hay que preguntarse si estuvo acertado, sino si fue coherente. Por ello mismo a mí no suele agradarme criticar las conclusiones depués de haber aceptado las premisas. Por otra parte, este filósofo, el más distinguido y sabio de todos, no es muy criticado cuando habla de los tres tipos de bienes, mientras que todo el mundo lo trata con dureza sobre todo por el libro que escribió *Sobre la vida feliz*[45], en el que habla mucho de por qué razón quien sufre torturas y tormentos no puede ser feliz. Se piensa también que en este libro se emplea la expresión «la vida feliz no sube a la rueda» —que es un instrumento de tortura entre los griegos—. Es cierto que él en ninguna parte llega a de-
25 cir eso, pero lo que dice viene a ser lo mismo. ¿Puedo yo, pues, después de haberle concedido que los dolores del cuerpo y los reveses de la fortuna se cuentan entre los males, irritarme con él cuando dice que no todos los buenos son felices, si es cierto que todos los buenos pueden caer en los males que él enumera? El mismo Teofrasto es tratado

[44] Teofrasto comprendió perfectamente que, si la felicidad consistía en una trilogía de bienes (los del cuerpo, los del alma y los externos), no era posible sostener la doctrina de que la perfección moral es suficiente para la felicidad. Sobre Teofrasto, cf. I 45 *supra*.

[45] Diógenes Laercio, V 43 nos informa de que Teofrasto escribió un tratado *Sobre la felicidad*.

con dureza en los libros y en las lecciones de todos los filósofos por haber alabado, en su *Calístenes*[46], esta máxima:

Es la fortuna la que gobierna la vida, no la sabiduría[47].

Ellos dicen que ningún filósofo ha expresado nunca una afirmación más descorazonadora. Esto es cierto, pero yo no veo que pueda decirse nada más coherente. Si es cierto que hay tantos bienes que residen en el cuerpo y tantos fuera del cuerpo que dependen del azar y la fortuna, ¿no es coherente decir que la fortuna, que es la dueña y señora de las cosas externas y de las que atañen al cuerpo, tiene una importancia mayor que la cordura? ¿O preferimos imitar a Epicuro?
26 Él dice a menudo muchas cosas admirables, aunque no se preocupa de la coherencia y las consecuencias lógicas de lo que dice. Él elogia la comida frugal[48]. Afirmación ciertamente digna de un filósofo, en el caso de que la dijeran Sócrates o Antístenes[49] y no quien ha declarado que el placer es el sumo bien. Él dice que no se puede vivir placenteramente, a no ser que se viva de un modo honesto, sabio y justo[50]. Nada más noble, nada más digno de la filosofía, si él mismo no relacionara vivir de un modo honesto, sabio y jus-

46 Cf., al respecto, III 21 *supra*.

47 Aunque se han aducido algunas fuentes, esta máxima es de origen incierto.

48 Cf., al respecto, EPICURO, *Epístola a Menec.* 130, donde leemos: «Los alimentos frugales proporcionan igual placer que una dieta abundante, una vez que se ha quitado por completo el dolor que procede de la necesidad. Habituarse a una comida sencilla y frugal contribuye a la plenitud de la salud».

49 Antístenes de Atenas (*ca.* 445-360) fue uno de los discípulos de Sócrates y pasa por ser el fundador del cinismo. La polémica sobre si es el fundador de la escuela cínica o un socrático genuino no ha llevado a ninguna parte.

50 EPICURO, *Máxima Capital* V.

to con el placer. ¿Qué hay mejor que la afirmación de que la fortuna cuenta muy poco para el sabio[51]? ¿Pero no sostiene esto la misma persona que, después de haber declarado que el dolor no es sólo el mayor mal, sino el único mal, podría sentir en todo su cuerpo la opresión de los dolores más violentos precisamente en el momento en que se jacta de en-
27 frentarse a la fortuna? Metrodoro expresa lo mismo con mejores palabras: «Me he adelantado a ti, Fortuna», dice, «me he apoderado de ti y he cerrado todos los accesos, para que no te me pudieras aproximar[52]». Admirable, si lo dijeran Aristón de Quíos[53], o el estoico Zenón[54], quienes estimaban que no había otro mal fuera de la inmoralidad, pero tú, Metrodoro, que has asentado todo bien en las vísceras y en las médulas y has definido que el sumo bien consiste en la condición estable del cuerpo y en la esperanza de que ella se conserve, ¿tú has cerrado verdaderamente los accesos a la Fortuna? ¿Cómo? Porque de este bien[55] puedes verte privado en un instante.

10 28 Pero son precisamente estas palabras las que hacen mella en los ignorantes y por opiniones de esta naturaleza hay muchísimos hombres que piensan así, pero quien razona con agudeza no debe observar lo que cada uno dice, sino lo que cada uno debería decir; por ejemplo, a propósito de la opinión cuya defensa hemos asumido en esta discusión, lo que nosotros deseamos sostener es que todos los buenos son siempre felices. Es evidente lo que yo entiendo por buenos:

---

[51] EPICURO, *Máxima Capital* XVI: «La fortuna tiene poca importancia para el sabio, porque la razón ha ordenado las cosas más grandes e importantes durante el tiempo completo de la vida».

[52] METRODORO, fr. 49 KÖRTE, cf. II 3.

[53] Cf. sobre Aristón de Quíos II 15.

[54] Cf., sobre Zenón, I 19 *supra*.

[55] Es decir, de la condición saludable del cuerpo.

a quienes están provistos y adornados de todas las virtudes
unas veces los llamamos sabios y otras buenos. Veamos
quiénes deben ser considerados felices. Yo pienso sin duda 29
que lo son quienes se encuentran entre bienes sin la adición
de mal alguno. Cuando nosotros decimos feliz, esta palabra
no contiene ninguna otra noción que no sea plenitud absoluta de bienes con eliminación de todos los males. Plenitud
que la virtud no puede alcanzar si existe algún bien fuera de
ella. Porque, si los tenemos por tales, se nos presentará un
turba de males: la pobreza, la oscuridad de origen, la soledad, la pérdida de los seres queridos, los dolores graves del
cuerpo, la salud perdida, la debilidad, la ceguera, la destrucción de la patria, el exilio y hasta la esclavitud. En avatares
tan numerosos y graves, y aún más que le pueden acontecer,
puede llegar a encontrarse el sabio, pues el que los provoca
es el azar, que puede arremeter contra el sabio. Pero si aquéllos son males, ¿quién puede garantizar que el sabio será
siempre feliz, dado que puede encontrarse inmerso al mismo
tiempo en todos ellos? Por consiguiente, ni a mi amigo Bru- 30
to, ni a nuestros maestros comunes[56], ni a los filósofos antiguos, Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates y Polemón[57], les
puedo conceder así como así, que, después de haber contado
entre los males las situaciones que he enumerado, afirmen
que el sabio es siempre feliz. Y si a ellos les deleita ese título, insigne y magnífico, de sabio, muy digno de Pitágoras,

[56] Es decir, Aristo y Antíoco, cf. el parágrafo 21.

[57] En este elenco de grandes filósofos del siglo IV se cita, junto a Aristóteles, a los tres primeros escolarcas que sucedieron a Platón en la dirección de la Academia. Espeusipo, sobrino de Platón, que dirigió la Academia del 337 al 349, estuvo muy influido por el Pitagorismo. Jenócrates de Calcedonia, escolarca hasta el 314, acentuó el influjo del Pitagorismo en la Academia y Polemón, ateniense, escolarca hasta el 265, se interesó sobre todo por las cuestiones éticas.

Sócrates y Platón, que induzcan a su alma a despreciar las cosas que les seducen con su esplendor, la fuerza, la salud, la belleza, la riqueza, los honores, el poder y a no tener en consideración alguna sus contrarias: entonces podrán declarar con voz clarísima que ellos no se dejan aterrorizar ni por los golpes de la fortuna ni por la opinión de la masa ni por el dolor ni por la pobreza, que todas las cosas dependen de ellos mismos y que no hay nada de lo que ellos consideran
31 bienes que esté fuera de su poder. No es admisible en modo alguno un lenguaje que es digno de un hombre grande y noble y enumerar luego entre los males y los bienes las mismas cosas que el vulgo. Movido por esta gloria[58] Epicuro se eleva; también a él le parece, si los dioses lo quieren así[59], que el sabio es siempre feliz. Se deja seducir por la nobleza de esta idea, pero, si se escuchara a sí mismo, nunca diría eso. ¿Hay en realidad contradicción mayor que afirmar que el dolor es el mayor o único mal y creer al mismo tiempo que el sabio, en el momento en que esté atormentado por el dolor, dira: «¡Qué agradable es esto[60]!». Por consiguiente, los filósofos no deben ser juzgados por sus afirmaciones aisladas, sino por la continuidad y coherencia de su pensamiento.

11 32 —Tú me induces a estar de acuerdo contigo, pero ten cuidado, no sea que tu coherencia deje mucho que desear.

—¿Por qué lo dices?

---

[58] Por la gloria que implica afirmar de modo grandilocuente que la felicidad consiste en ser sabio.

[59] Con el sentido irónico de extrañeza, algo así como «aunque apenas si puede creerse».

[60] Cf., al respecto, Diógenes Laercio, X 118 = US 6001, donde leemos: «El sabio es feliz, incluso sometido a tormento».

—Porque he leído recientemente el cuarto libro de tu *De finibus*[61] y me daba la sensación de que en él, argumentando en contra de Catón, tú querías mostrar, y ésta es realmente mi opinión, que entre Zenón y los peripatéticos, con excepción del empleo de términos nuevos, no hay ninguna diferencia[62]. Si eso es así, ¿por qué razón, si de la doctrina de Zenón se sigue que en la virtud hay fuerza suficiente para vivir de un modo feliz, no se les permite a los peripatéticos decir lo mismo? Yo creo en realidad que hay que atenerse a la substancia, no a las palabras.

—Es evidente que tú estás tratando conmigo con documentos sellados[63] y que presentas como testimonio lo que yo haya podido decir o escribir en alguna ocasión. Actúa así con otros, con quienes discuten con leyes preestablecidas; nosotros, por el contrario, vivimos el día a día y decimos todo lo que golpea nuestra mente por su probabilidad y por esa razón somos los únicos libres[64]. No obstante, puesto que poco antes hemos hablado sobre la coherencia[65], yo pienso que aquí no hay que preguntarse si es verdadera la doctrina que acepta Zenón y su alumno Aristón, que el bien moral es el único bien, sino si, admitido este principio, sería lógico[66] 33

[61] Es decir, del tratado *Sobre el supremo bien y el supremo mal.*

[62] Cf., sobre esta idea, IV 3, 6, *supra.*

[63] Es decir, como si lo que yo he expresado en *De finibus* fuera una especie de declaración jurada ante testigos a la que se le ha puesto un sello para no poder cambiar ni una palabra. Quien desee una mayor información del símil que emplea aquí el Arpinate puede leer, por ejemplo, la nota *ad loc.* de Th. W. Dougan, II, pág. 229.

[64] Nueva profesión de fe de la adhesión ciceroniana al probabilismo de la Academia Nueva.

[65] Cf. el parágrafo 31, en concreto la pregunta retórica: ¿Hay en realidad contradicción mayor ...?

[66] El texto presenta aquí una laguna que nosotros hemos colmado siguiendo la conjetura de M. Pohlenz (*fueritne consentaneum*). Una infor-

hacer depender por completo la felicidad sólo de la virtud.
34 Por esa razón concedamos también a Bruto que el sabio es siempre feliz —él mismo debe ver el grado de coherencia de su afirmación; ¿quién es más digno que él de la gloria de un pensamiento semejante?—. Nosotros, por el contrario, permanezcamos fieles a nuestro principio de que el hombre sabio es el más feliz.

12 Y si nos parece que Zenón de Citio, un advenedizo[67] y un oscuro artesano de palabras, se ha presentado como un intruso en la filosofía antigua, remóntese la importancia de esta doctrina a la autoridad de Platón, en el que se encuentra a menudo la afirmación de que fuera de la virtud no puede hablarse de bien. En el *Gorgias*[68], por ejemplo, Sócrates, al responder a la pregunta del sofista de si no consideraba feliz
35 a Arquelao[69], hijo de Perdicas, tenido a la sazón por el más afortunado, respondió: «No lo sé, porque no he hablado nunca con él». «¿Cómo? ¿No conoces otro modo de saberlo?» «No, ninguno». «¿Es que ni siquiera puedes decir del rey de los Persas si es feliz?» «¿Cómo podría sin saber hasta qué

mación mayor de la complejidad textual de este pasaje puede verse en la extensa nota *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, II, págs. 229-230.

[67] Porque Zenón, fundador del estoicismo, era natural de *Citio*, una ciudad de la isla de Chipre habitada en la Antigüedad por los Fenicios. Respecto de la idea de que los Estoicos son una especie de advenedizos en la historia del pensamiento griego cf. lo que nos dice CICERÓN, en *De fin.* V 25, 74: «Quedan los estoicos. Éstos, por cierto, no tomaron de nosotros alguna que otra idea, sino que se apropiaron de toda nuestra filosofía. Y, así como los ladrones cambian las señales de las cosas que roban, así también ellos, para usar nuestras teorías como suyas, cambiaron los nombres que son como las marcas de las cosas». (Tr. de V. J. HERRERO, *op. cit.).*

[68] En ese diálogo platónico, concretamente en 470 d, es el sofista Polo quien le hace la pregunta a Sócrates.

[69] Arquelao, hijo natural de Perdicas, después de asesinar a los pretendientes legítimos al trono en el año 413, se proclamó rey de Macedonia y gobernó hasta el 399, fomentando durante su reinado la política cultural.

punto él es instruido y bueno?» «¿Cómo? ¿Es que tú piensas
que la vida feliz consiste en esto?» «Sí, eso es lo que pienso:
que los buenos son felices y los malos infelices.» «¿Arque-
lao es entonces infeliz?» «Indudablemente, si él es injusto.» 36
¿No te parece que pone toda la felicidad sólo en la virtud?
¿Y qué decir de cómo se expresa él mismo en el *Epitafio*[70]?
«El hombre que hace depender de sí mismo todo lo que con-
tribuye a la felicidad, sin vincularlo a la buena o mala fortu-
na de los otros y sin obligarlo a depender de las virtudes de
otro e inducirlo a error, ése es el hombre que se ha procura-
do el método de vivir mejor. Éste es el hombre moderado,
valiente, sabio, el que frente al nacimiento y la desaparición
de los demás bienes, en especial de los hijos, obedecerá sin
rechistar a aquel antiguo precepto[71]: nunca se alegrará ni en-
tristecerá en demasía, porque él pondrá siempre en sí mismo
toda su esperanza». De manera que de estas palabras de Pla-
tón, como si de una fuente santa y venerable se tratara, ma-
nará nuestra exposición.

¿Por dónde podemos comenzar mejor que por la natura- 13 37
leza, nuestra madre común? Todo lo que ella ha engendra-
do, no sólo el ser vivo, sino también lo que ha nacido de la
tierra de un modo que le hace apoyarse en sus propias raí-
ces[72], quiere que sea perfecto en su género. Por esa razón,
los árboles, las vides y las plantas que son más bajas y no
pueden elevarse por encima de la tierra, unas siempre están
verdes, y otras, desnudas de sus hojas durante el invierno,
las recuperan con el calor de la primavera, y no hay ninguna
que, gracias a determinado movimiento interior y a las semi-

[70] Se trata del diálogo platónico más conocido con el nombre de *Menéxeno,* que trata de la oratoria en las ceremonias fúnebres. Cicerón reproduce aquí 247 e-248 a.

[71] De «nada en demasía» *(mēdèn ágan* en griego).

[72] Es decir, las plantas.

llas que en ella se encierran, no muestre un vigor tal que le haga producir profusamente flores, frutos o bayas, y en todas ellas, en la medida en que en las mismas está ínsito, si ninguna fuerza externa lo impide, todo alcanza la perfec-
38 ción. Pero es más fácil aún percibir en los animales la fuerza de la naturaleza en sí, porque ella les ha dotado de sentidos. Es ella la que ha querido en realidad que los animales que nadan habiten en las aguas y que las aves disfruten del libre cielo y que unos se arrastren y otros caminen y que una parte de ellos vivan aislados y otros en grupo. Unos son salvajes, otros, en cambio, domésticos; algunos viven ocultos y cubiertos por la tierra. Y cada uno de ellos, ateniéndose a su función propia, dado que no puede pasar al modo de vida de animales de otra especie, permanece sometido a la ley de la naturaleza. Y, del mismo modo que la naturaleza ha dotado a las distintas especies de animales de una característica específica, que cada una conserva como algo propio y de la que no se separa, así también al hombre le ha dotado de algo muy superior, aunque el término superior debe aplicarse a las cosas que admiten una comparación, mientras que el alma humana, al emanar[73] de la mente divina, no puede compararse con ningún otro ser que no sea la divinidad misma,
39 si es lícito hablar así. Por consiguiente, si aquélla[74] ha sido cultivada y la agudeza de su visión ha sido tratada con tal cuidado que le impide ser cegada por los errores, se convierte en una inteligencia[75], es decir, en una racionalidad abso-

---

[73] O ser una porción o una parte, que es lo que expresa el término latino *decerptum*, que traduce la definición estoica del alma humana, considerada *apóposma, mèros* o *apórroia theoû*.

[74] Es decir, el alma humana.

[75] O en una mente, o un pensamiento, pues todas esas acepciones tiene el término latino *mens*.

luta, que es en lo que consiste su perfección[76]. Y, si feliz es
todo ser al que no le falta nada y que en su especie está
completo y ha alcanzado la plenitud y si esto es lo propio de
la perfección, no cabe la menor duda de que todos los que
están en posesión de la perfección son felices. En este punto
yo estoy de acuerdo con Bruto, es decir, con Aristóteles, Je-
nócrates, Espeusipo y Polemón[77]. Pero a mí me parecen tam- 40
bién completamente felices. ¿Qué le falta en realidad para
vivir feliz a quien confía en sus bienes? ¿O cómo puede ser
feliz quien desconfía de ellos? Ahora bien, quien hace una
división tripartita de los bienes tiene que desconfiar de
ellos[78]. ¿Quién podría confiar en realidad en la salud de su 14
cuerpo o en la constancia de la fortuna? Pero nadie puede
ser feliz a no ser que el bien sea estable, fijo y permanente.
¿Cuál de esos bienes reúne esas características? A mí me
parece que a ellos les viene como anillo al dedo aquello que
le dijo un lacedemonio a un comerciante que se vanaglo-
riaba de haber enviado muchas naves por todas las costas
del mar: «No diría en verdad que es muy deseable una for-
tuna como la tuya que depende de los cordajes[79]» ¿O hay
que poner en duda que nada de lo que puede perderse debe
considerarse que forma parte de la clase de cosas mediante
las que la vida feliz alcanza su plenitud? Ninguna de las par-
tes constitutivas de la felicidad debe secarse, ni extinguirse,
ni desmoronarse, porque no podrá ser feliz quien tema per-
der alguna de ellas. Lo que queremos en realidad es que el 41
hombre feliz sea seguro, inexpugnable, protegido y defendi-

[76] Ni que decir tiene que el texto latino emplea el término *virtus*.

[77] El mismo elenco de filósofos del parágrafo 30.

[78] Que es lo que hacen los peripatéticos al dividir los bienes en bienes del alma, del cuerpo o de la fortuna.

[79] Esta anécdota la recoge Plutarco, *Máximas de espartanos* 234 y sig.

do, no para que tenga poco que temer, sino para que no le asalte temor alguno. Del mismo modo que se llama inocente no a quien comete un perjuicio leve, sino a quien no comete perjuicio alguno, así también hay que considerar libre de miedo no a quien tiene poco miedo, sino a quien se halla por completo libre de él. ¿Qué es en realidad el valor sino la disposición del alma que no sólo es capaz de afrontar y resistir el peligro, la fatiga y el dolor, sino que también se
42 halla alejada de todo miedo? Y estos rasgos del valor[80] no serían posibles si todo el bien no consistiese exclusivamente en el bien moral[81]. ¿Cómo podría alguien, además, poseer esa seguridad deseada y buscada por encima de todo —por seguridad entiendo de momento la falta de aflicción en la que la vida feliz consiste—, si se le presenta, o puede presentársele, una multitud de males? ¿Cómo podrá, además, tener altura de miras y altanería[82] y tener en poco todos los avatares que al hombre le pueden acontecer, como queremos que sea el sabio, si no considera que todas las cosas dependen de él mismo? Los Lacedemonios, cuando Filipo[83] les amenazó mediante una carta en la que decía que él impediría todas sus iniciativas, le preguntaron si también les impediría morir. ¿Un espíritu semejante no será más fácil encontrarlo en el hombre que buscamos que en una ciudad

---

[80] El texto latino se limita a decir *haec,* que evidentemente tiene que referirse a los rasgos constitutivos del valor moral que erradican del sabio los falsos miedos.

[81] *Honestate.* J. Humbert traduce el término latino por «moralidad».

[82] *Celsus et erectus,* rasgos que definen al hombre magnánimo, al que sólo le preocupa afrontar grandes retos de relevancia social.

[83] Filipo II de Macedonia, padre de Alejandro Magno. La anécdota la narra Estobeo, *Égl.* III 7, 60, que atribuye la respuesta a un solo espartano.

entera[84]? Y si a la valentía, de la que hablamos, se le añade la templanza, que es la moderadora de todas las emociones, ¿qué le puede faltar para vivir feliz a quien la valentía lo libera de la aflicción y el miedo, mientras que la templanza no sólo lo aparta del deseo, sino que al mismo tiempo no le permite dejarse arrastrar por una alegría desbordante? Yo podría mostrar que la virtud causa esos efectos, si no hubiera tratado de ellos con pormenor los días anteriores.

Ahora bien, puesto que las perturbaciones del alma ori- 15 43
ginan la infelicidad, mientras que su aplacamiento causa la
vida feliz y, dado que hay dos clases de perturbaciones, ya
que la pena y el temor consisten en lo que se piensa que son
males, y la alegría desenfrenada y el deseo de placeres con-
sisten en una valoración errónea de los bienes, y, puesto que
todos ellos pugnan con la reflexión y la razón, ¿dudarás tú
en llamar feliz al hombre que ves exento, liberado y libre de
conmociones tan graves, tan contrapuestas y dispares entre
sí? Mas el sabio se halla siempre en un estado semejante, de
manera que el sabio siempre es feliz. Además, todo bien
procura alegría, pero lo que procura alegría es digno de elo-
gio y orgullo; además, lo que es tal merece también la gloria
y, si se merece la gloria, indudablemente es digno de elogio;
ahora bien, lo que es digno de elogio posee indudablemente
valía moral, de manera que bueno es lo que posee valía mo-
ral. Pero lo que estos filósofos enumeran como bienes ni si- 44
quiera ellos dicen que equivale a la valía moral, de manera
que sólo lo que posee valía moral es un bien, de lo que re-
sulta que la vida feliz depende exclusivamente del bien mo-
ral. Por consiguiente, no hay que llamar bienes, ni tener
por tales, a aquellos que, aunque los poseas en abundancia,

84 En la traducción de esta interrogativa retórica seguimos a L. Zuccoli Clerici.

45 permiten que seas muy infeliz. Supongamos que alguien sobresale por su salud, su fuerza, su belleza, por la agudeza e integridad de sus sentidos, añádele también, si te place, la agilidad y la rapidez, dótalo de riquezas, honores, mando, poder, gloria; si quien tiene todo esto es injusto, intemperante, medroso, dotado de una inteligencia débil o nula, ¿dudarás tú en llamarlo infeliz? ¿Qué clase de bienes son esos cuya posesión puede hacer a un hombre infelicísimo? De la misma manera que un montón se compone de granos del mismo tipo, miremos no vaya a ser que la vida feliz deba componerse de partes que sean semejantes a ella misma. Si es así, la felicidad debe componerse de bienes que sólo poseen valía moral, pero, si éstos son una mezcla de elementos diferentes, de ellos no podrá resultar bien moral alguno; pero si se elimina el bien moral, ¿qué podría entenderse por felicidad? No cabe la menor duda de que, sea lo que sea el bien, es deseable, pero lo que es deseable ciertamente es digno de aprobación; ahora bien, lo que uno ha aprobado debe ser considerado grato y bien venido, de manera que también hay que concederle la dignidad. Y, si es así, debe ser merecedor de alabanza, por lo que hay que concluir que todo bien es digno de alabanza. De lo que resulta que lo que constituye el bien moral es el único bien.

16 46 Si nosotros no nos atenemos a esta conclusión, serán muchas las cosas a las que deberemos llamar bienes; prescindo de las riquezas —a las que no cuento entre los bienes, dado que las puede poseer cualquiera, por indigno que sea; porque el bien no es algo que pueda poseer cualquiera—; prescindo del renombre[85] y de la popularidad, que nacen del consenso de los necios y de los malvados, pero hay una se-

[85] O de la notoriedad, que es el sentido etimológico del término latino *nobilitas*.

rie de cosas que, por muy insignificantes que sean, no hay más remedio que llamarlas bienes: unos dientes blancos, unos ojos bonitos, un color suave y lo que Anticlea[86] alaba mientras lava los pies a Ulises:

La placidez de sus palabras, la suavidad de su cuerpo[87].

Si nosotros consideramos bienes cosas semejantes, ¿cómo ver en la seriedad del filósofo una forma de expresión más autorizada y grandiosa que en la opinión del vulgo y en la de la turba de los necios? Se podrá aducir que los estoicos 47
llaman «principales» o «preferibles»[88] a las cosas que estos[89] denominan bienes. Así es como las denominan, evidentemente, pero niegan que aquéllas culminen la vida feliz; estos, por el contrario, piensan que sin ellas no hay felicidad alguna, o, si la hay, niegan que sea la felicidad perfecta. Pero nosotros queremos que sea perfecta y esto nos lo confirma la famosa demostración de Sócrates. He aquí cómo argumentaba aquel príncipe de la filosofía: cual es la disposición anímica de un hombre, tal es el hombre, cual es el hombre mismo, tal es su lenguaje; por otra parte, sus actos se asemejan a su lenguaje, y su vida a sus actos[90]. Mas la

---

[86] Anticlea es la madre de Ulises, pero quien le lavó los pies no fue su madre, sino la nodriza Euriclea, como nos narra Homero, en la *Odisea* XIX 392 y sig. «La anciana *(sc.* Euriclea) se acercó a su soberano y lo lavaba» (Tr. de J. L. Calvo, *op. cit.).*

[87] Verso de la *Niptra* de Pacuvio, *TRF* 247.

[88] *Praecipua vel producta,* que traducen el término estoico de *proēgména,* «cosas preferibles».

[89] Los peripatéticos.

[90] Cf. al respecto Platón, *República* 400d, donde, en un contexto en el que Platón nos habla de los ritmos musicales adecuados para la educación de los ciudadanos de su estado ideal, leemos lo siguiente: «Ahora bien, lo eurrítmico tomará modelo y seguirá a la bella dicción y lo arrítmico a lo opuesto a ella; lo mismo ocurrirá también con lo armónico

disposición de ánimo de un hombre bueno merece el elogio, de manera que la vida de un hombre bueno merece el elogio y, por consiguiente, posee el bien moral, puesto que es merecedora de elogio. De lo anterior se llega a la conclusión de
48 que la vida de los buenos es feliz. Pongo por testigos a los dioses y a los hombres[91], ¿no ha quedado suficientemente claro por nuestras discusiones de los días anteriores —o es que hemos hablado por puro deleite o por pasar el rato— que el sabio está siempre libre de toda agitación del alma, que yo denomino perturbación, y que en su alma reina siempre la paz más serena? ¿Es que un hombre templado, constante, sin miedo, sin aflicción, sin alegría desbordante alguna, sin deseo, no es feliz? Pero el sabio se halla siempre en una situación semejante, luego siempre es feliz. Más aún, ¿cómo puede un hombre bueno no poner en relación todo lo que hace y piensa con lo que es digno de elogio? Mas él lo relaciona todo con la vida feliz, de manera que la vida feliz merece el elogio; ahora bien, nada carente de virtud es digno de elogio, de manera que la vida feliz se consigue con la virtud.

17 49 A esta conclusión se llega también del modo siguiente: ni en la vida infeliz, ni en la que no es ni infeliz ni feliz, hay nada digno de elogio o de gloria. Ahora bien, en algunas vidas hay algo digno de elogio, de gloria o de mención, como cuando Epaminondas[92] dice:

---

e inarmónico, si, como decíamos hace poco, el ritmo y la armonía han de seguir a las palabras, no éstas a aquéllos» (trad de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, *op. cit.)*.

[91] Es decir, «lo juro por los dioses y los hombres».

[92] Epaminondas es el célebre comandante tebano que, en el año 362, derrotó a los espartanos en la batalla de Mantinea, donde murió.

Por mis planes se ha podado la gloria de los laconios[93],

O como cuando el Africano[94] dice:

Desde donde se eleva el sol por encima de los pantanos de
[*la Meótida*
no hay nadie que pueda igualar mis empresas[95].

Si es así, hay que celebrar, elogiar y divulgar a los cuatro 50
vientos la vida feliz, puesto que no existe ninguna otra cosa que se deba elogiar y divulgar a los cuatro vientos. Si se sientan estas premisas, tú puedes ver las consecuencias que de ellas se siguen. Si la vida feliz no coincide en realidad con la moralmente valiosa, tiene que existir necesariamente algo mejor que la vida feliz. Pero no te quepa la menor duda de que ellos[96] afirmarán que lo que constituye el bien moral es mejor. De manera que habrá algo mejor que la vida feliz. ¿Se puede decir algo más absurdo que esto? ¿Cómo? ¿Si se reconoce que en los vicios hay la fuerza suficiente para hacer la vida infeliz, no se debe reconocer que en la virtud hay la fuerza suficiente para hacer la vida feliz? Es evidente que de los contrarios se llega a las consecuencias contrarias.
En este punto yo me pregunto qué significado puede tener la 51

[93] Este verso es una traducción ciceroniana del primer verso del dístico epigramático que, según PAUSANIAS, IX 15, 4, estaba grabado en una estatua de Epaminondas en Tebas.

[94] Publio Cornelio Escipión el Africano Mayor.

[95] Líneas que proceden de Ennio, *var.* 21 y sig. VAHLEN. Los pantanos de la Meótida, en cuyas orillas habitaban los Escitas, corresponden al actual mar de Azov.

[96] Los peripatéticos, que consideran los bienes externos como ingredientes de la felicidad, sin dejar de reconocer, no obstante, que el bien moral *(tò kalón* en griego) es un ingrediente de la felicidad de más valía que los bienes externos. Desde su perspectiva estoica, al Arpinate esto le parece una contradicción.

famosa balanza de Critolao[97], el cual, al poner en uno de los platos los bienes del alma, y en el otro los del cuerpo y los bienes externos, piensa que el plato de los bienes del alma se inclinaría tanto por el peso que llegaría a hundir la tierra y el mar.

18 ¿Qué impide entonces que él, o también Jenócrates[98], el más respetable de los filósofos, que exaltan con tanta fuerza la virtud, mientras disminuyen y rebajan lo demás, hagan consistir en la virtud no sólo la vida feliz, sino también la
52 felicidad perfecta? Si en realidad no es así, la consecuencia será la destrucción de las virtudes. Es evidente que quien cae en la aflicción debe caer también en el miedo, porque el miedo es la espera ansiosa de una aflicción que está por venir, pero quien cae en el miedo cae también en el espanto, el temor, el pavor y la cobardía[99]; por ello, hay veces en que él mismo se deja vencer y piensa que no le atañe aquel famoso precepto de Atreo:

Que se preparen de tal manera en su vida que no sepan lo
[que es la derrota[100].

Éste[101], por el contrario, será vencido, como he dicho, y no sólo será vencido, sino que también será esclavo, mientras que lo que nosotros queremos es que la virtud sea siempre libre, siempre invicta; si ella no es así[102], la virtud desapare-

[97] Critolao de Fasélide, que vivió en el siglo II, fue un escolarca del Perípato. Junto con el académico Carnéades y el estoico Diógenes formó parte de la famosa embajada que llegó a Roma el año 155.

[98] Sobre Jenócrates, cf. I 20.

[99] Cf., sobre esta cuestión, IV 19.

[100] Este verso proviene quizá del *Atreo* de Accio.

[101] Es decir, quien se deja dominar por las perturbaciones del alma, incapaz como es de vencerlas.

[102] Es decir, si no posee las cualidades de libre e invencible.

ce. Además, si la virtud proporciona un apoyo suficiente pa- 53
ra vivir bien, también lo procura para vivir felices, porque
en la virtud hay ciertamente todo lo que se precisa para vivir
con fortaleza; pero, si se vive con fortaleza, también con
grandeza de ánimo, hasta llegar ciertamente al punto de no
dejarnos aterrorizar por nada y ser siempre invencibles. La
consecuencia de ello es que no hay nada de qué arrepentirse,
nada que se eche en falta, nada que sea un obstáculo, por lo
que todo discurrirá en la abundancia, la perfección y la
prosperidad y, por consiguiente, con felicidad. Mas la virtud
es suficiente para vivir con fortaleza y suficiente también,
por ello, para vivir felices. En efecto, de la misma manera 54
que la necedad, aunque ha conseguido el objeto de su deseo,
piensa, sin embargo, que nunca ha obtenido suficiente, así
también la sabiduría está siempre satisfecha con lo que tiene
y nunca está descontenta de sí misma.

Intenta establecer una comparación con el único consu- 19
lado de Gayo Lelio[103] y obtenido después de un fracaso an-
terior (si es que, cuando un hombre bueno y sabio como fue
él cosecha un fracaso en una votación, no es preferible decir
que el pueblo ha sido rechazado por un buen cónsul en lugar
de que él ha sido rechazado por un buen pueblo), pero, en
cualquier caso, si tuvieras posibilidad de elegir, ¿preferirías
ser cónsul una sola vez como Lelio o cuatro veces como
Cinna[104]? No tengo ninguna duda de lo que vas a respon- 55
derme; sé perfectamente a quien me estoy dirigiendo. Yo no

---

[103] Se trata de Gayo Lelio, cónsul en el 140, hombre de gran cultura filosófica y gran orador. Fue gran amigo de Escipión Emiliano, el destructor de Cartago.

[104] Lucio Cornelio Cinna, que apoyó a Mario en la guerra civil, fue elegido cónsul por primera vez en el año 87 y confirmado luego en la magistratura en los tres años siguientes. Murió en el 84 a mano de los partidarios de Sila.

le plantearía esta pregunta a uno cualquiera; estoy casi seguro de que otro respondería no sólo que él prefiere cuatro consulados a uno solo, sino también un solo día de Cinna a las vidas enteras de muchos varones ilustres. Si Lelio hubiera tocado con un dedo a alguien, habría sido castigado; Cinna, por el contrario, mandó decapitar a su colega, el cónsul Gneo Octavio[105] y a Publio Craso y Lucio César, hombres nobilísimos, cuyo valor en la paz y en la guerra era conocido, a Marco Antonio, el hombre más elocuente que yo he escuchado, a Gayo César, que ha sido, en mi opinión, un modelo de humanidad, de inteligencia, de dulzura y de gracia. ¿Puede ser feliz quien ha matado a estos hombres? Al contrario, a mí me parece infeliz, no sólo por haber cometido esas acciones, sino también porque él se ha comportado de una manera que le ha permitido cometerlas (aunque a nadie le está permitido cometer una falta, pero nosotros incurrimos en ese error de expresión; en realidad empleamos «permitir» para indicar lo que a cada uno le es posible
56 hacer). Para concluir, ¿fue más feliz Gayo Mario en el momento de compartir la gloria de la victoria contra los cimbrios con su colega Cátulo, casi un segundo Lelio, porque lo considero muy semejante a él, o cuando, vencedor en la guerra civil, respondió airado a los allegados de Cátulo que

[105] Gneo Octavio, cónsul en el año 87, se opuso a su colega de consulado Cinna y le obligó a abandonar Roma, pero cuando Cinna, con el apoyo de las fuerzas de Mario, regresó a Roma, se vengó de Octavio, que fue ejecutado en el Janículo. Publio Licinio Craso, cónsul en el 97, se suicidó en el año 87 para no caer en las manos de los partidarios de Mario. Lucio Julio César Estrabón, cónsul en el año 90, promovió la *lex Iulia de civitate sociis et Latinis danda;* al año siguiente ocupó el cargo de censor. Sobre Marco Antonio, cf., *supra,* II 57. Gayo Julio César Estrabón, hermano de Lucio y elogiado por Cicerón por su gran elocuencia, fue asesinado en el año 87.

le suplicaban, no una vez, sino varias veces, «¡Muera!»[106]. En este caso fue más feliz quien obedeció esta exigencia abominable[107] que el que dio una orden tan criminal. Porque no sólo es preferible sufrir injusticia a cometerla[108], sino que también es mejor salir un poco antes al encuentro de la muerte que ya está cerca, como hizo Cátulo, que oscurecer, como hizo Mario, con el asesinato de un hombre semejante, sus seis años de consulado y mancillar los últimos años de su vida.

Durante treinta y ocho años Dionisio fue tirano de Sira- **20** 57
cusa[109], después de haberse hecho cargo del poder a los veinticinco años. ¡De qué belleza dotó a la ciudad y de qué riquezas a los ciudadanos a quienes él tuvo sometidos a la esclavitud! No obstante, basándonos en la autoridad de los autores fiables que han escrito sobre este hombre, él fue en su modo de vida de una sobriedad extrema y un hombre enérgico y diligente en la gestión de sus asuntos, pero también de una naturaleza malvada e injusta. Por ello, todos los que son capaces de discernir bien la verdad tienen que considerarlo infelicísimo. Hasta cuando pensaba que él lo podía todo, en realidad era incapaz de conseguir lo que deseaba.

---

[106] Gayo Mario, en el año 101, derrotó a los cimbrios en los Campos Raudios, cerca de la Vercelli actual. Su colega Quinto Lutacio Cátulo, que fue también orador, compartió con Mario el triunfo sobre los cimbrios. Después se opuso a Mario, quien le obligó a darse muerte, en el año 87, por su actitud hostil.

[107] De darse muerte.

[108] Argumento de rancio abolengo platónico y que aparece, además de en otros lugares, en el *Gorgias* 469c, donde leemos: «Si fuera necesario optar entre cometer injusticia o padecerla preferiría sufrirla a cometerla». Cf. también, al respecto, ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* 1138 30 y sigs.: «Es evidente que ambas cosas son malas, a saber, sufrir injusticia y cometerla.... , mas, aún así, lo peor es cometer injusticia, pues cometer injusticia implica maldad y es censurable, una maldad total y absoluta o casi, mientras que sufrir injusticia no implica ni maldad ni injusticia».

[109] Dionisio I el Viejo fue tirano de Siracusa entre los años 405 y 367.

58 Aunque él había nacido de buenos padres y de un linaje respetable, si bien los testimonios discrepan al respecto[110], aunque tenía muchos amigos de su edad y buenas relaciones con sus parientes, aunque tenía además, a la usanza griega, unos cuantos muchachos ligados a él por amor, él no confiaba en ninguno de ellos, sino que encomendaba la custodia de su persona a unos esclavos que había elegido de las familias de los ricos, a los que él mismo había quitado el título de esclavos, y a algunos forasteros y a bárbaros feroces. De ese modo, por su deseo injusto de poder, se había encerrado, por así decirlo, a sí mismo en una cárcel. Para no confiar su cuello a un barbero, llegó hasta el extremo de enseñar a sus propias hijas a afeitarlo. Así, desempeñando un oficio vil y servil, las hijas del rey, como barberillas[111], rasuraban la barba y el cabello de su padre. Pero también a ellas mismas, cuando se hicieron adultas, les quitó el hierro[112] y decidió que le quemaran la barba y el cabello con cáscaras de nuez
59 candente. Tenía dos esposas, Aristómaca, conciudadana suya, y Dóride, de Locros; de noche se presentaba ante ellas después de haber examinado y escrutado todo y, habiendo rodeado él su dormitorio con un ancho foso y habiéndole acoplado para poderlo atravesar un puentecito de madera, él mismo, después de haber cerrado la puerta de su dormitorio, lo retiraba. Y, como no se atrevía a situarse en la tribuna pública, acostumbraba a pronunciar sus discursos desde lo
60 alto de una torre. Una vez que él deseaba jugar a la pelota, juego que practicaba con entusiasmo, y se quitó la túnica, se

[110] Porque, según algunos, era hijo de un acemilero.

[111] Los comentaristas nos dicen que algunas mujeres desempeñaban en Roma el oficio de barbero. Quien desee referencias al respecto, puede encontrarlas, por ejemplo, en el comentario *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, II, pág. 250.

[112] Sinécdoque por la cuchilla de afeitar.

cuenta que confió su espada al muchachito que amaba. Al decir entonces un familiar[113] en broma: «A éste por lo menos le confías tu vida» y sonreír el muchacho, ordenó matar a los dos, al primero, porque había indicado el modo de asesinarlo, al segundo, porque había aprobado con su sonrisa sus palabras. Y esa acción le causó un dolor tal que no soportó en su vida nada más penoso, porque había matado a quien él había amado con pasión. Tal es la manera en que se desgarran en direcciones contrarias los deseos de quienes no
se dominan. Si se sigue uno, hay que resistir el otro[114]. Co- 21 61
mo quiera que sea, el tirano mismo emitió un juicio sobre lo feliz que era. En una ocasión en que uno de sus aduladores, Damocles, le mencionaba en una conversación sus riquezas, su poder, la grandeza de sus dominios, la abundancia de sus posesiones, la magnificencia de sus moradas regias, y le decía que no había existido nunca nadie más feliz que él, entonces él le respondió: «¿Quieres tú, Damocles, puesto que te agrada tanto esta vida, gustarla tú mismo y probar mi fortuna? Habiendo respondido él que lo deseaba, ordenó que lo pusieran en un lecho de oro, cubierto con un tapiz muy bellamente tejido, recamado con motivos artísticos magníficos, e hizo que le prepararan varias mesas con vajillas de plata y oro cincelado. Luego mandó que situaran junto a su mesa esclavos escogidos de extraordinaria belleza, dispuestos a servirle diligentemente al advertir la menor señal suya.
Había allí perfumes y coronas, se quemaban sustancias aro- 62
máticas, las mesas estaban repletas de las viandas más ex-

[113] O «un sirviente», como prefieren traducir otros el término latino *familiaris*.

[114] En este caso concreto, Dionisio tiene que resistir el dolor que le ha causado la muerte de su amante desde el momento en que se ha dejado arrastrar por el deseo de dar un castigo ejemplar para seguir inspirando un miedo atroz.

quisitas. Damocles se creía un hombre afortunado. En medio de todo este aparato, Dionisio hizo descender del techo una espada resplandeciente, que estaba sujeta por una crin de caballo, de manera que pendiese sobre el cuello de este hombre feliz. A consecuencia de ello, él no miraba a los bellos sirvientes, ni a la platería artística, ni extendía su mano sobre la mesa; las coronas mismas le resbalaban ya de su cabeza y acabó por suplicar al tirano que le permitiera irse, porque ya no quería ser feliz. ¿No te parece que Dionisio ha mostrado con claridad suficiente que no puede haber felicidad para el hombre que se halla amenazado siempre por algún terror? A él no le quedaba ni siquiera la posibilidad de regresar al camino de la justicia, de restituir a los ciudadanos su libertad y sus derechos. En realidad él, desde muchacho, en la edad en que no se reflexiona, se había dejado enredar en los errores y había cometido tales acciones que, ni aunque hubiera comenzado a recuperar el juicio, le habría sido posible salvarse.

22 63 Ahora bien, cuánto deseaba él las amistades, cuya infidelidad temía, lo puso de manifiesto en el caso de los dos famosos pitagóricos[115]; a uno de ellos él[116] lo había aceptado como garante de la condena a muerte de su compañero y, al haberse presentado el condenado a la hora establecida para la muerte, para liberar a su garante, dijo: «¡Ojalá pudiera unirme yo a vosotros como tercer amigo!» ¡Qué triste era para él carecer del trato con los amigos, de la relación social, de la posibilidad de mantener una conversación plena-

[115] Las fuentes que narran este episodio discrepan sobre la identidad de los dos filósofos pitagóricos (Damón y Fincias, o Eufanto y Eucrito, o Mero y Selinuncio) y también sobre los nombres del tirano (Dionisio el Joven, o Fálaris de Agrigento, según otras fuentes). Cf. también, sobre esta anécdota, CICERÓN, *Sobre los deberes* III 45.

[116] El tirano Dionisio

mente familiar, sobre todo para un hombre como él, educado e instruido desde la infancia en las artes liberales y muy entusiasta de la música! Fue también un poeta trágico —no importa de qué valor, porque en esto género más que en ningún otro yo no sé por qué cada uno juzga bellas su propias obras; no he conocido hasta ahora a ningún poeta (y eso que me ha unido amistad con Aquinio[117]) que no se creyera el mejor de todos; así son las cosas: a ti te gustan tus obras, a mí las mías—, pero, para volver a Dionisio, carecía de un tenor de vida civilizado y humano[118], él vivía con los fugitivos, con los criminales, con los bárbaros, pensaba que ningún hombre digno de libertad, o sencillamente deseoso de ser libre, podía ser su amigo.

No compararé ahora la vida de éste, la más horrible, 23 64
la más miserable, la más detestable que yo pudiera imaginar, con la de Platón o Arquitas[119], hombres doctos y verdaderamente sabios; de la misma ciudad yo voy a hacer salir del polvo y de su varilla[120] a un hombrecillo humilde, que vivió muchos años después, a Arquímedes[121]. Siendo yo cuestor, logré descubrir su sepulcro, desconocido para los Siracusanos, y cuya existencia ellos negaban, que estaba ro-

[117] Poeta mediocre y poco conocido, que podría identificarse quizá con el *Aquinius* que cita Catulo 14, 18.

[118] *Omni cultu et victu humano carebat* en el texto latino, en el que el sintagma *omni cultu et victu humano* no es fácil de traducir. Otras posibilidades de traducción: «Estaba privado de toda relación humana, espiritual y material» (L. Zuccoli Clerici). «Estaba privado de todos los atractivos, de todos los placeres de la sociedad» (J. Humbert). «Debía renunciar a todo trato cultivado con los hombres» (A. E. Kirfel). «Se negaba a sí mismo todo disfrute espiritual de la vida civilizada» (J. E. King).

[119] Cf. sobre Arquitas, IV 78.

[120] Alusión al *abacus*, polvillo de vidrio finísimo que usaban los matemáticos para trazar en él con una varilla, *radius*, sus figuras y diagramas.

[121] Cf., sobre Arquímedes, I 63.

deado y cubierto por completo de zarzas y matorrales. Yo
conservaba en mi memoria unos breves senarios, que según
la tradición estaban grabados sobre su monumento, que in-
dicaban que encima del sepulcro se había colocado una es-
65 fera con un cilindro[122]. Mientras yo estaba recorriendo con
la mirada toda la zona —pues junto a la puerta de Agrigento
hay un gran número de sepulcros—, reparé en una columni-
ta que apenas se elevaba por encima de los matorrales, en la
que había la figura de una esfera y un cilindro. Yo dije de
inmediato a los siracusanos —también me acompañaban las
autoridades— que, según creía, aquello era exactamente lo
que buscaba. Enviados muchos hombres con hoces, limpia-
66 ron y despejaron el lugar. Cuando se nos abrió un acceso al
mismo, nos acercamos a la parte frontal del pedestal. Se
veía una inscripción con las partes finales de los versos co-
rroídas casi hasta la mitad. De manera que la ciudad más
ilustre de Grecia[123], y en otro tiempo también las más docta,
habría ignorado el monumento de su ciudadano más ilustre,
si no se lo hubiera dado a conocer un hombre de Arpino[124].
Pero volvamos al lugar en el que ha comenzado la digre-
sión: de todos los hombres que tienen algún trato con las
Musas, es decir, con la civilización y con el saber, ¿quién
hay que no prefiera ser este matemático en lugar de aquel ti-
rano? Si examinamos su modo de vivir y actuar, vemos que
la mente de uno se nutría con las reflexiones e investigacio-
nes científicas, junto con el deleite que la destreza procura,
lo que constituye el único y más dulce alimento del alma, la
del otro vivía instalada en el asesinato y las injusticias, en

---

[122] Puesto que había descubierto la relación volumétrica que existe entre la esfera y el cilindro.

[123] Incluyendo la Magna Grecia, por supuesto.

[124] Arpino, una pequeña ciudad del Lacio meridional, es la patria de Cicerón.

compañía de un miedo que dura día y noche. Vamos, com-
páralo[125] con Demócrito[126], Pitágoras y Anaxágoras[127]: ¿qué
reinos, qué riquezas preferirás a sus estudios y a sus delei-
tes? Es evidente que es en la parte mejor del hombre en la 67
que hay que situar necesariamente el bien supremo que tú
estás buscando. ¿Pero qué hay mejor en el hombre que una
mente sagaz y buena? Debemos gozar, por lo tanto, del bien
de la mente, si queremos ser felices; ahora bien, el bien de la
mente es la virtud; es necesario, por ello, que la vida feliz se
contenga en ella. De aquí se desprende que todo lo que es
bello, moralmente valioso y preclaro, como he dicho an-
tes[128] —pero me parece que ahora debe decirse con más in-
sistencia—, está lleno de alegría. Ahora bien, dado que es
evidente que la vida feliz es el resultado de alegrías perpe-
tuas y plenas, la consecuencia es que ella es el resultado del
bien moral.

Pero para no limitarnos a un mero tratamiento verbal de 24 68
lo que queremos mostrar, debemos presentar, por decirlo
así, estímulos precisos que nos lleven a un conocimiento y
comprensión mayor de la cuestión[129]. Tomemos nosotros un
hombre que sobresalga en las artes mejores y modelémoslo
por un momento con nuestra imaginación y pensamiento.
En primer lugar, debe ser de un talento extraordinario, por-
que la virtud no acompaña fácilmente a las inteligencias len-
tas; luego, debe tener un empeño que le incite a la búsqueda
de la verdad. De aquí nacerá aquel famoso fruto triple del

---

[125] Al tirano.

[126] Sobre Demócrito, cf. I 22.

[127] Sobre Anaxágoras, cf. I 104.

[128] En el parágrafo 43 *supra*, donde se nos dice: «Además, todo bien procura alegría».

[129] Como veremos acto seguido, esos estímulos precisos *(quaedam moventia* en el texto latino) consisten en la presentación de un paradigma.

espíritu[130], consistente el primero en el conocimiento de la realidad y en la explicación de la naturaleza, el segundo en el discernimiento de lo que hay que buscar y rehuir y en una norma de vida racional[131], el tercero en juzgar la coherencia y contradicción de cada cosa, en lo que reside no sólo la sutileza[132] de la argumentación, sino también la veracidad
69 del juicio. ¡Qué alegría debe experimentar el alma del sabio que vive día y noche sumida en estos pensamientos! Cuando haya contemplado, por ejemplo, los movimientos y las revoluciones de todo el universo y haya visto que las estrellas innumerables fijas en el cielo concuerdan con el movimiento del universo, porque están fijas a sedes precisas, mientras que las otras siete[133] conservan cada una sus órbitas, muy distantes entre sí por su posición alta o baja, cuyos movimientos errantes determinan, sin embargo, las trayectorias fijas y regulares de sus órbitas. La observación de estos fenómenos fue indudablemente la que impulsó y alentó a aquellos antiguos[134] a seguir investigando. De ahí ha nacido la investigación sobre los principios y, por así decirlo, sobre las semillas de todas las cosas que se han originado, generado y compuesto, sobre cuál es el origen de cada especie, inanimada o animada, muda o dotada de palabra, cuál es su

---

[130] El fruto es triple, porque los estoicos dividían la filosofía en física, ética y lógica.

[131] Este pasaje presenta un serio problema textual, aunque por fortuna apenas si afecta al sentido. Quien desee ver la plétora de variantes de los manuscritos puede consultar el completísimo aparato crítico de la edición de TH. W. DOUGAN, II, pág. 260.

[132] Para conseguir la precisión y exactitud de la argumentación.

[133] Las siete estrellas errantes son, junto con el Sol y la Luna, los cinco planetas que se conocían entonces: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno.

[134] Clara alusión a filósofos de la naturaleza como Tales, Anaxímenes, Anaximandro, etc.

vida y su muerte, qué cambios y transformaciones se dan en el paso de un estado a otro, de dónde procede la tierra y con qué pesos mantiene el equilibrio, en qué cavidades se sustentan los mares, qué fuerza de la gravedad hace que todas las cosas tiendan siempre hacia el centro del universo, que en lo que es esférico es siempre el punto más bajo.

Al alma que examina y reflexiona día y noche estas 25 70
cuestiones le sobreviene ese conocimiento prescrito por el dios de Delfos[135] que consiste en que la mente se conoce a sí misma y se siente unida a la mente divina, por lo que se colma de gozo insaciable. Precisamente la reflexión misma sobre el poder y la naturaleza de los dioses enciende en el alma el deseo de imitar la eternidad y piensa que no se halla encerrada en los límites de la brevedad de la vida, cuando ve que las causas de las cosas están estrechamente unidas entre sí y encadenadas por la necesidad, las cuales[136], a pesar de que fluyen desde la eternidad hasta la eternidad, las regula, no obstante, la razón y la inteligencia. Cuando el sabio ob- 71
serva y levanta su mirada hacia este espectáculo o, mejor dicho, rodea con su mirada todas las partes y las zonas, ¡con qué tranquilidad de ánimo vuelve a someter a consideración las cosas humanas y terrestres! De aquí se origina su conocimiento de la virtud, florecen las especies y las partes de las virtudes, se descubre qué ve la naturaleza como el sumo bien y qué como el sumo mal, a qué principio hay que referir los deberes y qué norma de conducta hay que elegir. Una vez examinadas las cuestiones de esta naturaleza, se llega a la conclusión fundamental que constituye el objeto de esta discusión, a saber, que la virtud se basta a sí misma para conseguir la felicidad. A continuación viene la tercera rama 72

[135] Cf., sobre ello, I 52.

[136] Es decir, las cosas.

de la actividad filosófica, la que fluye y se difunde por todos los campos de la sabiduría, la que define el objeto, distingue los géneros, añade las consecuencias, recapitula las conclusiones que se han alcanzado, discierne lo verdadero y lo falso: es el método y la ciencia de la argumentación[137]. De esta ciencia se deriva no sólo la mayor utilidad para ponderar la realidad, sino también de una manera especial el deleite genuino y digno de la sabiduría. Pero todo esto pertenece a la esfera del ocio[138]. Dejemos que nuestro sabio se vuelva a la tarea de proteger el estado[139]. ¿Qué puede haber más estimable que el sabio cuando discierne con su sabiduría práctica el interés de los ciudadanos, mientras que su sentido de la justicia le impide desviar para su beneficio nada del interés común, al mismo tiempo que hace uso de sus otras y tan variadas virtudes? Añade a ello el fruto de las amistades, que para los sabios no consiste sólo en el acuerdo o la armonía casi total sobre cualquier aspecto de su vida[140], sino también en el deleite supremo que las relaciones y el trato cotidiano procuran. ¿Qué le falta a una vida semejante para ser más feliz? Ella se halla repleta de tantas y tan grandes alegrias que la fortuna misma tiene que cederle su lugar[141]. Y, si la felicidad consiste en el disfrute de bienes del alma semejantes, es decir, de las virtudes, y si todos los sabios disfrutan de esas alegrias, es necesario admitir que todos ellos son felices.

---

[137] O de la dialéctica.

[138] Porque la filosofía, considerada así, carece de aplicación práctica.

[139] Cf., sobre este tema, lo que nos dice Diógenes Laercio, VII 121, referido a Crisipo: «El sabio, si nada lo impide, participará en la política, como dice Crisipo en el libro primero de su tratado *Sobre los géneros de vida*.

[140] Es decir, en la amistad y concordia consigo mismo.

[141] Téngase en cuenta que en la época helenístico-romana se considera a la fortuna, entronizada como divinidad, dispensadora de alegrías, y también de tristezas, por supuesto.

—¿Incluso en medio de la tortura y los tormentos? 26 73

—¿Pensabas que yo decía en un lecho de violetas y de rosas? Pero tiene gracia que sea a Epicuro, que sólo lleva puesta la máscara de filósofo y que se ha dado a sí mismo este nombre, a quien le esté permitido afirmar —afirmación sin duda que, considerada en sí misma, cuenta con mi aprobación— que para el sabio no hay momento alguno, aunque sea quemado, torturado y mutilado, en que no pueda exclamar: ¡Qué gran nadería considero todo esto[142]! Precisamente él que mide el mal por el dolor y el bien por el placer, que se mofa de nuestros conceptos de bien moral y bajeza moral, que dice que nosotros, seducidos por los conceptos, prodigamos sonidos vacíos de contenido y que nada nos afecta sino lo que se experimenta en el cuerpo como suave o áspero[143]. ¿Es que a este hombre, cuyo juicio, como he dicho, no difiere mucho del de las bestias, se le va a permitir olvidarse de sí mismo y despreciar la fortuna, precisamente cuando él pone todo bien y todo mal en manos de la fortuna, y va a poder decir que él es feliz en medio de la tortura y los tormentos más extremos, aunque él ha establecido que el
dolor no es sólo el mayor mal, sino el único mal? Pero es 74
que tampoco se ha procurado él los remedios para soportar el dolor, como la firmeza del ánimo, la vergüenza que la bajeza moral produce, el ejercicio y el hábito en el soportar, los preceptos de la fortaleza, la dureza viril, sino que dice que para hallar la paz le basta con el recuerdo de los placeres pasados[144], como si uno que está sofocado, al no conse-

---

[142] Cf., al respecto, II 17 *supra*.

[143] Porque para Epicuro el placer y el dolor dependen de la naturaleza suave o áspera de los átomos que componen los objetos que nos provocan el placer y el dolor.

[144] Cf., sobre este tema, lo que nos dice Diógenes Laercio, X 22, en relación con la carta que Epicuro dirigió a su discípulo Idomeneo en el úl-

guir soportar fácilmente la violencia del calor, quisiera recordar que él, en una ocasión, en mi finca de Arpino había estado rodeado por cursos de agua fría[145]. Yo no veo de qué modo los placeres pasados pueden calmar los males presen-
75 tes. Pero si quien dice que el sabio es siempre feliz es una persona que, si quisiera ser coherente consigo mismo, no debería decir algo semejante, ¿qué deberían hacer aquellos[146] que piensan que no debe buscarse ni contarse entre los bienes nada que se halle privado del bien moral? Que los Peripatéticos y los filósofos de la Academia Antigua, en lo que de mí depende, dejen ya de balbucir y que se atrevan a decir abierta y claramente que la felicidad descenderá hasta el toro de Fálaris[147].

27 76 Admitamos, en efecto, que hay tres clases de bienes[148], para que pueda yo escapar de los lazos de los estoicos[149], de los que me doy cuenta que me he servido más de lo que acostumbro; admitamos, pues, que existen aquellas clases de bienes, con tal de que los bienes del cuerpo y los externos permanezcan pegados a la tierra y se les llame bienes sólo porque ellos son preferibles[150] a otros, pero dejando que los bienes divinos se extiendan en todas direcciones y

---

timo día de su vida. Después de enumerar los dolores y molestias que sus enfermedades le provocan, añade: «Pero la alegría que experimenta mi alma ha resistido a todo esto por el recuerdo de las conversaciones que hemos mantenido en el pasado».

[145] La finca que poseía Cicerón en Arpino se hallaba en la confluencia de los ríos Fibreno y Liri, que la rodeaban como si de una ínsula se tratara. Cf. Cicerón, *Sobre las leyes* II 1, 2.

[146] Los estoicos.

[147] Cf., al respecto, II 17.

[148] Como piensan los peripatéticos.

[149] Es decir, de las argumentaciones puntillosas de los estoicos que acaban reduciendo todos los bienes al bien moral.

[150] *Sumenda*, que traduce el término estoico *proēgména*.

alcancen el cielo; y bien, ¿por qué voy a limitarme a llamar feliz, y no plenamente feliz, a quien los ha conseguido? Ahora bien, ¿el sabio temerá el dolor[151]? Él es en realidad el mayor obstáculo de esta teoría[152]. Porque contra la muerte, la nuestra y la de nuestros seres queridos, y contra la aflicción y las restantes perturbaciones del alma, tengo la impresión de que, por nuestras conversaciones de los días anteriores, estamos suficientemente armados y preparados; parece que el dolor es el adversario más encarnizado de la virtud; él es el que lanza sus dardos ardientes, el que amenaza con debilitar la fortaleza, la grandeza de ánimo, la capacidad de sufrimiento. ¿La virtud, por lo tanto, sucumbirá ante él?; ¿la 77
vida feliz del hombre sabio y firme se retirará ante él[153]? ¡Qué vergüenza, dioses buenos! Los muchachos espartanos, aun destrozados por el dolor de los latigazos, no dejan escapar un gemido. Yo mismo he visto[154] en Lacedemonia grupos de muchachos luchando con empeño increíble con los puños, con las manos, y hasta a mordiscos, porque ellos preferían morir antes que darse por vencidos. ¿Qué país extranjero es más desierto y salvaje que la India? En ese pueblo, sin embargo, quienes son tenidos por sabios[155] viven desnudos y soportan las nieves y el rigor invernal del Cáucaso sin sentir dolor y, cuando se arrojan al fuego, se dejan quemar sin exhalar un gemido. En cuanto a las mujeres de la India, 78
cuando se les muere su marido, rivalizan entre sí para que se

[151] Este es el tema del libro II, al que asombrosamente Cicerón no alude aquí, por lo que algunos críticos piensan que quizá lo redactó después del V.

[152] La que postula que el sabio es el hombre más feliz.

[153] Como si hubiera perdido la batalla.

[154] Cicerón viajó a Grecia entre los años 79 y 77. Cf. también, sobre esto, III 53.

[155] Se trata de los sabios indios llamados Brahmanes, a los que los griegos denominaban *gymnosophistaí*, es decir, «sabios desnudos».

emita un juicio sobre a cuál de ellas ha amado más el marido, porque cada hombre suele tener varias esposas; la que resulta vencedora, feliz y acompañada de los suyos, es colocada sobre la pira junto con su marido, mientras que la vencida se aleja de allí triste. La costumbre nunca podría vencer a la naturaleza[156], que es siempre invencible, pero lo que sucede es que nosotros hemos inficionado[157] nuestra alma con los lugares umbríos, con los deleites, con el ocio, con la indolencia, con la desidia y, después de haberla derretido con las opiniones y los malos usos, la hemos debilitado[158]. ¿Quién no conoce las costumbres de los egipcios? Sus mentes, imbuidas como están de errores depravados, sufrirían cualquier tortura antes que lastimar a un ibis, a un áspide, a un gato, a un perro, o a un cocodrilo y, aunque hayan hecho algo semejante inconscientemente, no rehusarán sufrir nin-
79 gún castigo. Yo estoy hablando de hombres. ¿Pero es que las bestias no soportan el frío, el hambre, las carreras y las caminatas por los montes y los bosques? ¿No luchan por sus crias hasta el punto de dejarse herir, sin temer ni los ataques ni los golpes? Yo no hablo de lo que soportan y sufren los ambiciosos por alcanzar el honor, de los que anhelan el elogio por causa de la gloria, de los que arden de amor por satisfacer su pasión. La vida está llena de ejemplos.

---

[156] Lo que quiere decir aquí Cicerón es que la capaciddad de sacrificio y sufrimiento del ser humano es ilimitada por naturaleza y no causada simplemente por el hábito.

[157] O envenenado, contaminado.

[158] En una palabra, después de haberla dejado contaminar y debilitar por la molicie. Es indudable que la descripción de Cicerón es muy gráfica y palabras como *delenitum*, referido a *animum*, y *mollivimus* expresan con rotundidad la paulatina pérdida de firmeza del alma humana. Y es que Cicerón, al igual que Platón es el prosista griego más grande, es el más excelso prosista romano.

Pero pongamos un límite a este discurso y volvamos al 28 80
punto en que se ha iniciado la digresión. La felicidad, como
digo, se entregará a los tormentos[159], y , acompañada de la
justicia, la templanza y, sobre todo, de la fortaleza, la gran-
deza de ánimo y la capacidad de sufrimiento, no se detendrá
cuando vea el rostro del torturador y, cuando todas las vir-
tudes se encaminen hacia el suplicio sin que el alma expe-
rimente terror alguno, ella no se quedará, como he dicho an-
tes[160], fuera de las puertas y del umbral de la prisión[161].
¿Qué hay en realidad más horrible, más espantoso, que el
hecho de que la felicidad se quede sola, separada de su be-
llísimo cortejo[162]? Eso no puede suceder de ninguna mane-
ra, porque las virtudes no pueden subsistir sin la felicidad, ni
ella sin las virtudes. De manera que las virtudes no dejarán 81
que la felicidad se dé la vuelta y la arrastrarán consigo, cua-
lesquiera que sean el dolor y la tortura a que se las conduce.
En realidad es propio del sabio no hacer nada de lo que se
pueda arrepentir, nada en contra de su voluntad, sino actuar
siempre con nobleza, constancia, dignidad y valía moral, no
esperar nunca nada como si tuviera que suceder con seguri-
dad, no mostrar extrañeza cuando acontece algo que parece
inesperado y nuevo, referirlo todo a su propio arbitrio, ate-
nerse a sus propios juicios. Ciertamente no me es posible
imaginar que pueda haber una situación más feliz que ésta.
La conclusión a que llegan los Estoicos sin duda es fácil; 82
puesto que ellos sostienen que el sumo bien consiste en
adaptarse a la naturaleza y en vivir en conformidad con

[159] A sabiendas de que una felicidad como la del sabio no puede sucumbir a ellos.

[160] En el parágrafo 13.

[161] Sino que la felicidad continuará acompañando al sabio por muy adversa que sea su situación.

[162] Del cortejo de las virtudes, sin duda.

ella[163] y, puesto que esto no es sólo un deber del sabio, sino que también está a su alcance, la conclusión necesaria es que quien tiene el sumo bien a su alcance tiene también a su alcance la felicidad. De manera que la vida del sabio es siempre feliz. He aquí lo que yo pienso que puede decirse más rotundamente[164] sobre la felicidad y, en la situación actual de la cuestión, incluso con la mayor veracidad, a no ser que tú tengas algo mejor que aportar.

29 —Ciertamente yo no puedo aportar nada mejor, pero hay una cosa que me gustaría obtener de ti, si no te resulta desagradable, dado que a ti no hay cadenas que te vinculen a una escuela determinada y libas de todo lo que a ti te impresiona más por su aspecto de verosimilitud[165]; pues bien, puesto que hace un momento me parecía que tú animabas a los peripatéticos y a la Academia Antigua a que se atreviesen a decir a las claras y sin reticencias que los sabios son siempre plenamente felices, yo quisiera oír cómo piensas tú que esta afirmación es coherente con ellos. En realidad tú has expuesto muchos argumentos contrarios a esta opinión y has llegado a las conclusiones del modo de razonar de los estoicos.

83 —Hagamos uso, pues, de la libertad que sólo a nosotros[166] en la filosofía nos está permitida, en el sentido de que las palabras que nosotros decimos no llegan de por sí a ningún juicio, sino que recurrimos a todas las teorías para que los otros puedan juzgar nuestras palabras por sí mismas, sin unirlas a autoridad alguna. Pues bien, me parece que lo que

---

163 Lo que los estoicos denominan *tēi phýsei homologouménōs.*

164 O más contundente, concluyentemente. Pienso, junto con A. E. Kirfel, que es la mejor forma de traducir el adverbio superlativo *fortissime.*

165 Cf., sobre este tema, II 9 *supra.*

166 Es decir, a los partidarios de la verosimilitud.

tú deseas sostener es que, por discrepantes que puedan ser las opiniones de los filósofos sobre el sumo bien, la virtud es, sin embargo, suficiente para asegurar la felicidad. Esto es lo que Carnéades[167], según hemos oído, tenía por costumbre sostener, pero mientras que él iba en contra de los Estoicos, a los que siempre rebatía con el mayor empeño y contra cuya doctrina su espíritu se había inflamado, nosotros, en cambio, trataremos la cuestión sin apasionamiento[168]. Si en realidad los estoicos han establecido[169] correctamente el sumo bien, la cuestión está zanjada: es necesario
que el sabio sea siempre feliz. Pero, si es posible, examine- 84
mos una por una la opinión de los restantes filósofos, para que este preclaro dogma, por decirlo así, de la vida feliz pueda conciliarse con las opiniones y las doctrinas de todos.

Ahora bien, en mi opinión, las concepciones que se han 30
mantenido y sostenido sobre el sumo bien son las siguientes; en primer lugar, las cuatro simples: no hay nada bueno fuera del bien moral, la de los estoicos; no hay bien fuera del placer, la de Epicuro; no hay bien fuera de la ausencia de dolor, la de Jerónimo[170]; no hay bien fuera del disfrute de los bienes principales de la naturaleza, o de todos, o de los más importantes[171], la que exponía Carnéades contra los es-

---

[167] Cf., sobre él, III 54 *supra.*

[168] *Cum pace,* esto es, sin el apasionamiento que origina siempre partir de una idea preconcebida.

[169] O definido.

[170] Cf., sobre Jerónimo, II 15.

[171] Es decir, lo que los griegos denominaban *tà prôta katà phýsin* y que son los bienes a que tiende el hombre nada más nacer: su integridad física, la fuerza, la ausencia de dolor, la belleza. Cf., al respecto, lo que nos dice CICERÓN, en *De fin.* V 18: «Otros parten *(sc.* en la consideración del bien) de lo que llaman primeros instintos naturales, entre los que incluyen la incolumidad y conservación de todos los miembros, la salud, la

85 toicos. Estas son las concepciones simples, las mixtas estas otras: hay tres clases de bienes, los más elevados son los del alma, a continuación los del cuerpo, y en tercer lugar los externos, es la teoría de los peripatéticos y casi la de los Académicos antiguos; Dinómaco y Califonte[172] han asociado el placer con el bien moral, mientras que el peripatético Diodoro[173] ha unido la ausencia de dolor al bien moral. Estas son las opiniones que gozan de una cierta consistencia, porque las de Aristón, Pirrón[174], Erilo[175] y algunos otros se han evaporado. Veamos qué es lo que ellos pueden demostrar, dejando ya a los estoicos, cuya opinión creo que he defendido ya suficientemente. La posición de los peripatéticos sin duda también es clara, si se deja a un lado a Teofrasto[176] y a aquellos otros que, siguiendo sus pasos, incurren en la debilidad de sentir terror y miedo ante el dolor; los demás se permiten hacer lo que hacen casi siempre, es decir, exaltar la grandeza y la dignidad de la virtud. Después de haberla elevado hasta el cielo, lo que suelen hacer con facundia, dado que son hombres elocuentes, les es fácil aniquilar y despreciar lo demás por comparación. A quienes afirman en realidad que hay que buscar la gloria unida al dolor no les está permitido decir que no son felices los que la han alcanzado. A pesar de que ellos pueden verse envueltos en determina-

---

integridad de los sentidos, la ausencia de dolor, las fuerzas, la hermosura y demás cosas de este género» (tr. de V. J. HERRERO, *op. cit.*).

[172] Filósofos poco conocidos, aunque Cicerón los cita con frecuencia (*Sobre los deberes* III 33, *De fin.* V 8, 21, y *Acad.* II 45, 139).

[173] Diodoro de Tiro, que vivió en el siglo II, es un filósofo peripatético poco conocido, fue discípulo y sucesor de Critolao en la dirección del Liceo.

[174] Sobre Aristón y Pirrón, cf. II 15.

[175] Erilo de Cartago, que vivió en el siglo IV, fue discípulo de Zenón y pensaba que el sumo bien era el saber.

[176] Sobre Teofrasto, cf. I 45.

dos males, el concepto «felices», no obstante, sigue mante-
niendo la grandeza y amplitud de su significado. En efecto, 31 86
del mismo modo que del comercio se dice que es lucrativo y
de la labranza que es fructífera, no sólo si el primero está
siempre exento de pérdida y la segunda siempre libre de los
desastres que el mal tiempo origina, sino si en ambas activi-
dades hay un predominio claro del éxito, así también de la
vida puede decirse con razón que es feliz, no sólo si ella está
repleta de bienes de todo tipo, sino también si el predominio
de los bienes se da en la parte de mayor peso y dignidad[177].
De la doctrina de estos filósofos[178] se sigue, por lo tanto, 87
que la felicidad acompañará a la virtud incluso en el suplicio
y que entrará con ella en el toro[179], ateniéndonos a la autori-
dad de Aristóteles, Jenócrates, Espeusipo y Polemón, y que
ella no la abandonará[180], corrompida por amenazas o lison-
jas. Esta será también la opinión de Califonte y Diodoro:
cada uno de ellos abraza de tal manera el bien moral que
piensa que lo que no va acompañado de él debe ser coloca-
do mucho más atrás. Los demás me da la impresión de que
se hallan en aprietos, aunque consiguen mantenerse a flote,
como es el caso de Epicuro, Jerónimo y aquellos otros que
se esfuerzan en defender la doctrina de Carnéades, ya aban-
donada[181]. En realidad no hay ninguno de ellos que no pien-
se que el alma es el juez de los bienes y no la instruya de
manera que sea capaz de menospreciar lo que es bueno o
malo en apariencia. Bien mirado, los argumentos que a ti te 88

[177] Que es tanto como reconocer que hay bienes más importantes que otros, de aquí que la felicidad consista en el predominio de los bienes de la parte que goza de mayor prestigio y dignidad.

[178] Peripatéticos y académicos.

[179] En el toro de Fálaris ya citado *supra*, en el parágrafo 75.

[180] Es decir, que la felicidad no abandonará a la virtud.

[181] Cf., sobre ella, el parágrafo 84.

parece que esgrime Epicuro son los mismos que los de Jerónimo y Carnéades y, por Hércules, los de todos los demás. ¿Quién de ellos está en realidad poco preparado contra la muerte o el dolor?

Empecemos, si te place, por el hombre que llamamos blando, voluptuoso[182]. ¿A ti te parece que teme la muerte o el dolor quien llama feliz al día en que él se muere, quien presa de los mayores dolores intenta mitigarlos trayendo a su memoria el recuerdo de sus propios descubrimientos[183]? Y no da la sensación de que trate estas cuestiones como si dijera la primera futilidad que se le ocurra. De hecho lo que él piensa sobre la muerte es que, con la disolución del elemento animado, desaparece la sensibilidad y lo que carece de sensibilidad no nos concierne ya en absoluto[184]. Del mismo modo, respecto del dolor tiene unas ideas definidas que él sigue, porque cuando es intenso lo alivia su brevedad
89 y cuando es duradero su levedad[185]. ¿Esos grandilocuentes amigos tuyos[186] en qué son mejores que Epicuro cuando se trata de hacer frente a los dos males que más nos angustian[187]. ¿Es que frente a las demás cosas que se consideran

---

[182] Es decir, por Epicuro.

[183] Filosóficos, se entiende. Cf., sobre esta idea, la nota 161. CICERÓN, en *De fin.* II 96, recoge esta carta, pero dirigiéndola a Hermarco, en lugar de a Idomeneo, por lo que es probable que Epicuro dirigiera poco antes de morir una carta semejante a sus disícpulos más queridos, como nos dice con mayor detalle J. F. BALAUDÉ, en su nota 5 *ad loc.* (pág. 1232) de la edición de Diógenes Laercio, publicada en 1999 en Francia, en *Le livre de poche*, la edición más rica y completa hasta el momento de la única historia de la filosofía griega escrita en la Antigüedad por un griego.

[184] Cf., al respecto, la *Máxima Capita* II de EPICURO: «Nada es para nosotros la muerte, porque lo que se ha disuelto carece de sensación, y lo que carece de sensación no es nada para nosotros».

[185] Cf., sobre esto, II 44.

[186] Los estoicos, no cabe duda.

[187] El dolor y la muerte.

males no te parecen suficientemente preparados tanto Epicuro como los demás filósofos? ¿Quién no teme la pobreza? De los filósofos, sin embargo, ninguno.

¡Con qué poco, no obstante, se contenta Epicuro! Nadie 32
ha dicho más cosas sobre la sobriedad del tenor de vida[188]. Si él está alejado en realidad de todo lo que incita a desear el dinero, a fin de que no falten medios para satisfacer el amor, la ambición, los gastos cotidianos, ¿por qué va a sentir una gran necesidad de dinero o, mejor dicho, por qué le
va a preocupar en absoluto? ¿El escita Anacarsis[189] ha sido 90
capaz de tener en nada el dinero y nuestros filósofos no van a ser capaces? De él se nos ha transmitido una carta que dice lo siguiente: «Anacarsis saluda a Hannón. Yo tengo por vestido el manto de los escitas, por calzado el callo de las plantas de mis pies, por lecho la tierra, por condimento el hambre, yo me alimento de leche, queso y carne. Por ello, si quieres venir a mi casa, vas a encontrar a un hombre tranquilo. En cuanto a los regalos con que te complaces, dáselos o a tus conciudadanos o a los dioses inmortales». Casi todos los filósofos de todas las escuelas, a no ser aquellos a los que su naturaleza corrupta ha apartado de la recta razón,
habrían podido mostrar un espíritu semejante. Sócrates, al 91
ver que en una procesión se llevaba una gran cantidad de oro y plata, dijo: «¡Cuántas son las cosas que no deseo[190]!» Cuando los embajadores de Alejandro le llevaron a Jenócra-

---

188 Cf., sobre este aspecto, el parágrafo 26 *supra*.

189 Anacarsis es un príncipe escita que habría viajado mucho por Grecia y por Europa y que habría visitado en Atenas a Solón. Fue una especie de paradigma del bárbaro sabio y se le consideró uno de los Siete Sabios. Quien desee mayor información sobre esta figura puede leer lo que nos dice sobre él DIÓGENES LAERCIO, en I 101-105.

190 La versión que nos ofrece Diógenes Laercio de la anécdota, en II 25, es algo diferente: «A menudo, al considerar él la cantidad de cosas que estaban en venta, se decía: «Hay que ver la cantidad de cosas que no uso».

tes[191] cincuenta talentos, suma que en aquellos tiempos, y sobre todo en Atenas, era muy considerable, él les invitó a cenar en la Academia y mandó que les sirvieran sólo lo necesario, sin ostentación alguna. Cuando al día siguiente le preguntaron a quién debían pagar la cuenta, les respondió: «¿Cómo? ¿ Es que la frugal cena de ayer no os ha hecho comprender que yo no tengo necesidad de dinero? Pero, al verlos cariacontecidos, les aceptó treinta minas para no dar la sensación de que despreciaba la generosidad del rey[192].
92 En cuanto a Diógenes[193], como cínico que era, cuando Alejandro le rogó que le dijera si necesitaba algo, le respondió con mayor franqueza: «Por ahora me basta con que te apartes un poquito de la trayectoria del sol». Es evidente que se había puesto delante de él mientras tomaba el sol. Él[194] solía decir en sus conversaciones cuán superior era al rey de los Persas en su situación vital: a él no le faltaba nada, mientras que el rey nunca tenía bastante, él no echaba de menos aquellos placeres de los que el rey nunca podía saciarse, mientras que el rey de ningún modo podría conseguir los suyos.

33 93 Tú sabes, creo, cómo Epicuro ha dividido los deseos[195], quizá no con demasiada exactitud, pero sí de un modo útil; los hay, unos que son naturales y necesarios, otros naturales y no necesarios y otros ni naturales ni necesarios; los necesarios pueden satisfacerse casi con nada, porque las riquezas

---

191 Cf., sobre la figura de Jenócrates, I 20.

192 La anécdota se narra, con variantes respecto de la suma de dinero y de las palabras pronunciadas, en Diógenes Laercio, II 8; Valerio Máximo, IV 4 *ext.* 3; y Plutarco, *Alex.* 8.

193 Cf., sobre este filósofo, I 104 *supra*.

194 Diógenes.

195 Cf., sobre esta doctrina, Epicuro, *Máxima Capital* XXIX: «De los deseos, unos son naturales y necesarios; otros naturales pero no necesarios, y otros ni naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión».

de la naturaleza están a nuestra disposición[196]; en cuanto a la segunda clase de deseos, él piensa que no es difícil ni procurársela ni privarse de ella; respecto de los terceros, dado que son completamente vanos y no atañen, no digo ya a la necesidad, sino ni siquiera a la naturaleza, él piensa que deben rechazarse por completo. Sobre este punto los epicú- 94
reos tienen muchas discusiones y tienden a minimizar la importancia, tomados de uno en uno, de aquellas clases de placeres que en bloque no rechazan, sino cuya abundancia buscan[197]. De hecho dicen que también los placeres obscenos, de los cuales hablan profusamente, son fáciles de satisfacer, comunes y accesibles a todos, y ellos piensan que, si la naturaleza los reclama, no hay que fijarse en el nacimiento, o en la posición social, o en el rango, sino en la belleza, en la edad o el aspecto, y que no es difícil abstenerse de ellos, si lo exigen la salud, el deber o la reputación y que, en general, esta clase de placeres es deseable, en el caso de que no perjudique, pero que nunca beneficia[198]. Todo lo que él 95
enseña sobre el placer se reduce a lo siguiente: él piensa que siempre hay que desear y buscar el placer por el hecho de ser placer y que, por la misma razón, por el hecho de ser dolor, siempre hay que evitar el dolor; por ello el sabio deberá mantener una posición equilibrada que le permita evitar el placer, si le ha de causar un dolor mayor, y aceptar el dolor,

[196] Cf., en relación con ello, Epicuro, *Máxima Capital* XV: «La riqueza de la naturaleza está sujeta a límite y es fácil de procurar, mientras que la de las opiniones vanas se precipita en lo ilimitado».

[197] Se está refiriendo aquí a los placeres del tipo segundo: los naturales pero no necesarios. Este pasaje presenta algunos problemas textuales, como puede verse en la nota *ad loc.* de TH. W. DOUGAN, II, pág. 282.

[198] Cf., sobre esta cuestión, lo que nos dice DIÓGENES LAERCIO, en X 118 = US 62: «La relación sexual no procura beneficio, mas, si no perjudica, es deseable».

si le ha de procurar un placer mayor[199]; además, todas las sensaciones placenteras, aunque se juzgan por los sentidos
96 corporales, se remiten, no obstante, al alma[200]. Por ese motivo el cuerpo goza todo el tiempo que siente que el placer está presente, mientras que el alma no sólo percibe junto con el cuerpo el placer presente, sino que prevé el que está por venir y no deja que se diluya una vez pasado. Por ello en el sabio los placeres siempre serán continuos y se entretejerán entre sí, puesto que la expectativa de los placeres que se esperan se une al recuerdo de los que se han experimentado
34 97 ya[201]. Reflexiones similares a estas se aplican también a la alimentación[202] y se vitupera la magnificencia y la suntuosidad de los banquetes, porque la naturaleza se contenta con una elaboración modesta[203]. ¿Quién no ve en realidad que lo que condimenta todo esto son las necesidades? Darío, en su huida, cuando tuvo que beber agua turbia y contaminada por los cadáveres, dijo que no había bebido nunca con más placer. Es evidente que no había bebido nunca acuciado por la sed. Ni Tolomeo había comido nunca porque sintiera hambre; cuando en un viaje que hacía por Egipto su comitiva se le había quedado atrás, en una choza le dieron pan corriente:

---

[199] Cf., al respecto, el fr. 42 de Usener: «Es mejor soportar unos dolores determinados para gozar de placeres mayores. Conviene abstenerse de unos placeres determinados para no padecer dolores más graves».

[200] Enseguida nos va a decir por qué.

[201] Cf. lo que nos dice Plutarco sobre este pensamiento, en *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 18, 1099D = US 436: «Recordar los bienes pasados es lo más importante para vivir placenteramente». Algo semejante podemos leer en Cicerón, *De fin.* II 32, 106: «Pero para vosotros *(sc.* los epicúreos) es el recuerdo de los placeres disfrutados lo que hace feliz la vida» (trad. de V. J. Herrero, *op. cit.).*

[202] O al régimen de vida. *Ad victum* en el texto latino.

[203] O con un modo de vida modesto, pues ambos sentidos tiene el término latino *cultu.*

nada le pareció más placentero que ese pan. Se cuenta de Sócrates que, después de haber caminado a buen paso hasta el atardecer y habérsele preguntado por qué lo hacía, él respondió que se aprovisionaba de apetito con el paseo para cenar mejor[204]. ¿Pero es que no conocemos el alimento que 98
toman los Lacedemonios en sus comidas públicas? Cuando el tirano Dionisio[205] cenó una vez allí, dijo que no le había gustado nada aquel famoso caldo negro[206] que era el plato fuerte de la comida. Entonces el cocinero que lo había preparado le dijo: «No tiene nada de extraño, le han faltado los condimentos». «¿Qué condimentos?», le preguntó. «La fatiga de la caza, el sudor, la carrera hasta el Eurotas. Ésos son los condimentos que emplean los Lacedemonios en sus comidas». Y esta es una enseñanza que puede extraerse no sólo del comportamiento de los hombres, sino también del de las bestias, las cuales se contentan con cualquier cosa que se les echa, con tal de que no sea ajena a su naturaleza, y no piden más. Existen comunidades enteras que, instruidas por 99
la costumbre, se deleitan con una vida frugal, como acabo de decir de los lacedemonios. Jenofonte nos describe la alimentación de los persas, sobre los que dice que no añaden nada al pan salvo el berro[207]. Aún así, si la naturaleza sintiera también la necesidad de alimentos más agradables, ¡cuántos son los productos que nos procuran la tierra y los árboles, no sólo con abundancia fácil de conseguir, sino también de un sabor excelente! Añade[208] la constitución en-

[204] Cf., sobre esta anécdota, ATENEO, IV 157 y JENOFONTE, *Mem.* I 3, 5.

[205] Se trata de Dionisio I el Viejo. Cf., sobre él, el parágrafo 57.

[206] Se trata del famoso *zōmòs mélas* espartano citado en muchas fuentes. Como en PLUTARCO, *Lic.* 12, 13, aunque la anécdota se refiere a un genérico rey del Ponto y no a Dionisio.

[207] JENOFONTE, *Ciropedia* I 2, 8.

[208] A todas las ventajas anteriores.

juta, que es el resultado de esta moderación en el comer,
100 añade la buena salud[209]. Compáralo con las personas que sudan, eructan, que se atiborran de comida como bueyes cebados: comprenderás entonces que quienes con más empeño buscan el placer son los que menos lo consiguen y que el
35 agrado de la comida está en el apetito, no en la saciedad. Se cuenta que Timoteo[210], hombre ilustre de Atenas y personalidad relevante de la ciudad, después de haber cenado en casa de Platón y haberse deleitado mucho con la comida, al verlo al día siguiente, le dijo: «No cabe duda de que vuestras cenas son agradables no sólo en el momento, sino también al día siguiente[211]». ¿Qué decir del hecho de que si nos hemos atiborrado de comida y bebida no podemos hacer un buen uso de nuestra mente? Hay una famosa carta de Platón a los familiares de Dión[212], escrita casi al pie de la letra en los términos siguientes: «Cuando he llegado aquí no me ha agradado en absoluto esa famosa vida feliz de la que se hablaba tanto, llena de festines itálicos y siracusanos, en la que te hartas de comida dos veces al día, nunca pasas la noche solo y todo lo demás que acompaña a una vida de este tipo, en la cual nadie se hará nunca sabio y mucho menos
101 moderado. ¿Qué naturaleza en realidad puede mantener un equilibrio tan asombroso[213]?» ¿Cómo puede ser, pues, agradable una vida que se halla privada de prudencia y de mode-

[209] El texto latino dice literalmente «la integridad de la salud», que es tanto como decir una buena salud constante.

[210] Se trata de Timoteo, hijo del ilustre político ateniense Conón, que vivió en el siglo IV y fue discípulo de Isócrates y amigo de Platón.

[211] Porque no han dejado las secuelas de las cenas demasiado copiosas.

[212] Dión, cuñado y yerno de Dionisio el Viejo, es el famoso amigo y discípulo de Platón. El filósofo ateniense pensó que él podría encarnar la realización de su ideal utópico del gobernante filósofo, pero al final acabó por convertirse en un tirano más.

[213] PLATÓN, *Epist.* VII 326 b-c.

ración? Esto pone en evidencia el error de Sardanápalo[214], el riquísimo rey de Siria, que mandó grabar en su tumba:

Yo poseo todo lo que he comido y lo que mi deseo ha apu-
[rado
hasta la saturación , pero yacen abandonados otros muchos
[bienes magníficos[215].

¿«Qué otra cosa», dice Aristóteles, «se podría inscribir sobre la tumba de un buey, no sobre la de un rey? Él dice que el rey posee muerto las cosas que cuando estaba vivo ni siquiera poseía más tiempo del que las disfrutaba[216]». ¿Por 102
qué desear, pues, la riqueza o en qué circunstancia la pobreza nos impide ser felices? Admito que tú tengas pasión por las estatuas y los cuadros[217]. Si hay alguien que goza con ellos, ¿no gozan quizá más los hombres de escasos medios que aquellos que tienen en abundancia estos objetos? En nuestra ciudad es evidente que hay gran cantidad de todos estos objetos en los lugares públicos, mientras que quienes

[214] Sardanápalo es el nombre que daban los griegos al rey asirio Asurbanipal, que vivió en el siglo VIII y se hizo célebre por el carácter muelle y disoluto de sus costumbres. Pero lo más espectacular fue su forma de morir: mandó que lo quemaran en la pira funeraria con todos sus tesoros y las mujeres de su harén.

[215] Esta es la traducción ciceroniana de los dos versos centrales de la inscripción grabada en el sepulcro del rey asirio. Esta inscripción aparece, en una forma más o menos completa, en otras fuentes, como la *Antología Palatina* VII 325 y ATENEO, VIII 336 a.

[216] ARISTÓTELES, fr. 90 ROSE. El Estagirita pensaba que el rey asirio se había cebado toda su vida para morir lustroso y grasiento. Cf. también al respecto lo que nos dice Aristóteles, en *Ética Nicomáquea* 1095b20 y sigs.: «La masa se nos muestra completamente servil al preferir el modo de vida de los animales, pero encuentran una justificación porque muchos de los que detentan el poder comparten las pasiones de Sardanápalo».

[217] Frase anacolútica que rompe de manera abrupta la ligazón con lo anterior.

los poseen como propiedad privada no ven tantos y sólo raras veces cuando van a sus casas de campo; a ellos, además, les remuerde algo la conciencia cuando recuerdan de dónde los han obtenido[218]. No tendría suficiente con un día, si quisiera defender la causa de la pobreza. En realidad la cosa está clara y a diario la naturaleza misma nos recuerda cuán pocas, cuán pequeñas y cuán insignificantes son las cosas que ella necesita.

36 103 ¿Serán, pues, la oscuridad, o la baja extracción, o incluso la impopularidad, las que impidan al sabio ser feliz? Mira no vaya a ser que el favor del pueblo y la gloria que se busca nos procuren más incomodidad que placer. Nuestro querido Demóstenes era un poquito vanidoso cuando decía que él se deleitaba con el susurro de la pobre mujer que le llevaba agua, como en Grecia es costumbre, al susurrar al oido de otra: «Éste es el famoso Demóstenes[219]». ¿Qué hay más fútil que esto? ¡Pero qué gran orador! Es evidente que él había aprendido a hablar a los otros, pero hablaba muy poco
104 consigo mismo. Hay que comprender, por lo tanto, que no hay que buscar la gloria popular por sí misma, ni hay que temer la oscuridad. «Yo llegué a Atenas», dice Demócrito, «y nadie me conoció[220]». ¡Qué ejemplo de firmeza y dignidad da el hombre que se gloría de que se ha alejado de la gloria! ¿Es que acaso los tocadores de flauta y quienes usan la lira modulan sus cantos y sus ritmos siguiendo su propio juicio y no el de la masa, mientras que el sabio, en posesión

[218] La mayoría de los objetos de valor de los romanos ricos eran fruto de la expoliación que perpetraban en las provincias cuando desempeñaban en ellas sus magistraturas, por lo que Cicerón, en las *Verrinas* V 127, dice, refiriéndose a sus villas, que «están adornadas y colmadas de numerosísimos y bellísimos despojos robados a nuestros aliados más fieles».

[219] La anécdota la cuenta Eliano, en *Var. hist.* IX 17.

[220] Cf., sobre esta anécdota, Demócrito, DK 68 B 116.

de un arte mucho más elevado, buscará no lo que es más verosímil, sino lo que desea el vulgo? ¿Hay necedad mayor que pensar que valen algo en conjunto los obreros manuales y los bárbaros que tú desprecias por separado? El sabio despreciará en realidad nuestras ambiciones y liviandades y rechazará los honores del pueblo, aunque le sean ofrecidos espontáneamente; nosotros, en cambio, antes de comenzar a
arrepentirnos de ellos, no sabemos despreciarlos. En el filó- 105
sofo de la naturaleza Heráclito[221] hay un pasaje en el que se habla de Hermodoro[222], ciudadano principal de Éfeso; en él dice que todos los ciudadanos de Éfeso debían ser condenados a muerte porque, al expulsar a Hermodoro de la ciudad, habían dicho lo siguiente: «Ninguno de nosotros debe sobresalir sobre los demás; si alguno sobresaliera, que se vaya a vivir a otro lugar y con otras personas[223]». ¿No es así como sucede en todos los pueblos? ¿Es que los hombres no odian toda superioridad de la excelencia? ¿Es que Arístides[224] —prefiero citar ejemplos de los griegos que nuestros— no fue expulsado de su patria precisamente porque era demasiado justo? ¡De cuántas molestias se libran, pues, quienes no se relacionan en absoluto con el pueblo! ¿Qué hay en realidad más dulce que el ocio dedicado a escri-

---

[221] Se trata del famoso filósofo presocrático de Éfeso, que vivió en el siglo VI. Escribió una obra titulada *Sobre la naturaleza* y sus contemporáneos, por la complejidad de su pensamiento y de su lenguaje, le apodaron «el oscuro».

[222] Hermodoro era amigo de Heráclito y fue exiliado por el gobierno democrático de Éfeso. Se aposentó en Roma y habría contribuido a la redacción de la ley de las Doce Tablas.

[223] DIÓGENES LAERCIO, IX 2=DK 22 B 1211.

[224] Arístides, denominado el Justo, vivió en el siglo V y fue rival político de Temístocles. En el año 483 se le condenó al ostracismo, pero, ante la inminencia de la segunda guerra contra los Persas, se le permitió volver a su patria Atenas.

bir[225]? Me refiero a escribir sobre aquellas cuestiones que nos permiten conocer la inmensidad de la naturaleza[226] y, en el ámbito de este mundo nuestro, el cielo, la tierra y los mares.

37 106 Una vez que hemos alcanzado, por tanto, el desprecio del honor, y también el del dinero, ¿qué nos queda por temer? El exilio, creo, se tiene por uno de los males mayores. Si él es un mal originado por la disposición de ánimo adversa y hostil del pueblo, poco antes se ha dicho cuánto debe despreciarse dicha disposición. Pero si lo que es una desgracia es estar alejado de la patria, nuestras provincias están llenas de hombres infelices, de los que sólo unos pocos re-
107 gresan a su patria. «Pero a los exiliados se les confiscan los bienes». ¿Y qué? ¿Es que son pocos los argumentos que se esgrimen sobre el modo de soportar la pobreza? Si lo que nosotros investigamos en realidad ahora es la esencia del exilio y no la ignominia del término, ¿en qué se diferencia él en el fondo de una estancia permanente en el extranjero? Filósofos nobilísimos han pasado toda su vida en el exilio[227], a saber, Jenócrates, Crántor, Arcesilao, Lacides, Aristóteles, Teofrasto, Zenón, Cleantes, Crisipo, Aristipo, Carnéades, Clitómaco, Filón, Antíoco, Panecio, Posidonio[228] y otros mu-

---

[225] La mayoría de los traductores interpretan el adjetivo *litterato* no en el sentido literal de «dedicado a escribir», sino en el sentido derivado de «dedicado al estudio y la erudición». J. E. King, por el contrario, lo entiende en el mismo sentido que nosotros.

[226] Entendiendo la expresión latina *rerum atque naturae* como una hendíadis para expresar el concepto global de «naturaleza».

[227] En el sentido de que han vivido siempre fuera de su patria.

[228] Los filósofos se citan por parejas. Jenócrates y Crántor (sobre los cuales, cf. I 20 y I 115) son filósofos de la Academia Antigua. Arcesilao de Pitane, que vivió entre los siglos IV y III, fue discípulo de Crántor e inauguró la Academia Media, cuya dirección pasó poco después a su discípulo Lacides de Cirene, que vivió en el siglo III. Aristóteles es el fundador

chos que, una vez que abandonaron su patria, nunca regresaron a ella. ¿Acaso puede el exilio causar ignominia al sabio? En realidad todo este discurso nuestro versa sobre el sabio, al cual en justicia no le puede acontecer algo semejante, porque al exiliado por una causa justa no se le debe consolar. Por último, el principio de quienes cifran los objetivos 108
de su vida en el placer[229] se adapta con suma facilidad a todos los avatares, de manera que, doquiera lo tengan a su disposición, allí pueden vivir felices. Por ello las palabras de Teucro[230] se pueden aplicar a todos los casos:

Mi patria está doquiera se está bien.

Cuando a Sócrates se le preguntó que dijera de dónde era ciudadano, respondió: «Del mundo». Él pensaba en realidad que era habitante y ciudadano de todo el mundo. ¿Es que Tito Albucio[231] no filosofaba, desterrado en Atenas con el

---

del Perípato y Teofrasto (respecto del cual, cf. *supra,* I 45) su alumno y sucesor en la dirección de la escuela. Zenón y Cleantes (respecto de los cuales, cf. *supra,* I 19 y II 60) son, respectivamente, el fundador del Estoicismo y su sucesor en la dirección de la escuela. Crisipo (respecto del cual cf. I 108 *supra*) fue el filósofo que refundó y sistematizó la escuela estoica y Antípatro de Tarso, que vivió en el siglo II, fue discípulo de Diógenes de Babilonia y le sucedió en la dirección de la escuela estoica. Carnéades y Clitómaco (respecto de los cuales, cf. *supra,* III 54) son dos representantes de la Academia Nueva. Filón y Antíoco (en relación con los cuales, cf. *supra,* II 9 y III 59) son los filósofos que dieron una dirección ecléctica a la Academia. Panecio y Posidonio (respecto de los cuales cf. I 42 y II 61) son los representantes de la Stoa Media.

229 Se refiere a los epicúreos.

230 Teucro, hijo de Telamón y hermano de Ayante, al regresar desde Troya a su patria Salamina, fue expulsado por su padre y se exilió a Chipre.

231 Tito Alburio fue pretor en Cerdeña en el año 133. Fue condenado por concusión y se fue exiliado a Atenas, donde siguió los preceptos del epicureismo.

ánimo muy sereno? No obstante, ello[232] no le habría acontecido si hubiera obedecido los preceptos de Epicuro adoptan-
109 do una actitud pasiva en los asuntos públicos[233]. ¿Por qué motivo iba a ser más feliz Epicuro por vivir en su patria que Metrodoro[234] por vivir en Atenas? ¿O es que Platón superaba en felicidad a Jenócrates, o Polemón a Arcesilao[235]? ¿En qué estimación hay que tener a la comunidad de la que se expulsa a los hombres buenos y sabios? Todo el mundo sabe que Damarato[236], el padre de nuestro rey Tarquinio, por no poder soportar al tirano Cípselo, huyó de Corinto a Tarquinia y allí estableció su destino y engendró hijos. ¿Actuó como un necio al anteponer la libertad del exilio a la esclavitud de su patria?

38 110 Las agitaciones del alma, por otra parte, las inquietudes y las aflicciones se alivian con el olvido, si a las almas se las encauza hacia el placer[237]. No sin razón, por lo tanto, Epicuro se atrevió a decir que el sabio se encuentra siempre entre muchos bienes, porque siempre se encuentra entre placeres. La conclusión a la que él llega es la que nosotros estamos
111 buscando, es decir, que el sabio es siempre feliz. «¿Incluso si carece del sentido de la vista y el oído?». Incluso así, pues llega hasta el extremo de no hacerles aprecio. En primer lu-

---

[232] Es decir, tener que afrontar el exilio.

[233] Cf., sobre esto, lo que nos dice Diógenes Laercio, en X 119: El sabio no participará en política, como dice en el libro primero del tratado *Sobre los modos de vida*.

[234] Sobre la figura de Metrodoro, cf. II 8 *supra*.

[235] Platón y Polemón eran atenienses, mientras que Jenócrates y Arcesilao eran oriundos, respectivamente, de Calcedonia y Pitane, en Etolia. (Cf., sobre ellos, parágrafos 30 y 107 *supra*).

[236] Damarato o Demarato, que vivió entre los siglos VII y VI, huyó, según la leyenda, de Corinto a Tarquinia, para escapar de la tiranía de Cipselo.

[237] Sobre este pensamiento epicúreo, cf. III 33 *supra*.

gar, ¿de qué placeres se halla privada en realidad esa horrible ceguera? Hay quienes llegan a sostener que, mientras los demás placeres residen en los sentidos mismos, los que se perciben con la vista no consisten en un placer que experimentan los ojos, como sucede, por el contrario, en las percepciones del gusto, el olfato, el tacto y el oído, que surten su efecto en la misma parte en la que experimentamos la sensación[238]. En los ojos no acontece algo semejante: es el alma la que recibe lo que vemos. Ahora bien, con el alma es posible deleitarse de muchas y variadas maneras, aunque no se recurra a la vista. Es evidente que me estoy refiriendo al hombre instruido y culto, para el que la vida equivale a pensar, pero el pensamiento del sabio apenas sí recurre en sus investigaciones a la ayuda de sus ojos. Si la noche no su- 112
prime en realidad la felicidad, ¿por qué va a suprimirla un día que es semejante a la noche[239]? La famosa ocurrencia del cirenaico Antipatro[240] es un tanto obscena, quién lo puede negar, pero su sentido no es absurdo; en una ocasión en que unas mujercitas se compadecían de su ceguera, les dijo: «¿Qué hacéis? ¿Es que os parece que no hay placeres nocturnos?» De aquel famoso anciano Apio[241], que fue ciego

[238] Es evidente que quienes sostenían esto, quienesquiera que sean, iban en contra de la doctrina epicúrea del sentido de la vista, como resulta patente si leemos el pasaje siguiente de Lucrecio, *La naturaleza* III 359 y sigs.: «Decir encima que los ojos no pueden ver ninguna cosa sino que a través de ellos mira el espíritu como al abrirse unas puertas es dificultoso, ya que la sensibilidad en ellos lleva a lo contrario: su sensibilidad, en efecto, arrastra y empuja hacia la propia mirada, sobre todo siendo así que muchas veces no podemos distinguir resplandores porque la vista en la visión se nos enreda» (trad. de F. Socas, B. C. G. 316, Madrid, Gredos, 2003).

[239] Que es lo que es en realidad la ceguera.

[240] Antípatro, que vivió en el siglo iv, fue seguidor del filósofo Aristipo, fundador de la escuela cirenaica.

[241] Cf., sobre Apio Claudio el Ciego, IV 4.

muchos años, sabemos por las magistraturas que desempeñó y las obras que realizó, que nunca, a pesar de su desgracia, dejó de cumplir sus deberes públicos y privados. Sabemos también que la casa de Gayo Druso[242] solía estar llena de personas que le iban a pedir su parecer; cuando esas mismas personas no sabían ver bien cómo iban sus propios asuntos, recurrían a un ciego como guía. Cuando yo era un niño, Gneo Aufidio[243], que había sido pretor, no sólo exponía su opinión en el senado y ayudaba a los amigos que le iban a hacer consultas, sino que también estaba escribiendo una historia en griego y tenía buena visión en las cuestiones literarias.

39 113 El estoico Diódoto[244] vivió muchos años ciego en mi casa; él, lo que casi es increíble, no sólo se dedicaba a la filosofía con una asiduidad mucho mayor aún que antes, tocaba la lira a la manera de los Pitagóricos y hacía que le leyeran día y noche libros, ocupaciones éstas que no precisaban del concurso de los ojos, sino que además, lo que apenas parece que pueda hacerse sin los ojos, llegó a ejercer como profesor de geometría, indicando con palabras a sus alumnos de donde a donde debían trazar cada línea. Se cuenta que Asclepiades[245], un filósofo conocido de la escuela de Eretria, cuando uno le preguntó qué incomodidad le había causado su ceguera, respondió que su séquito había aumentado en un esclavo. De la misma manera que la pobreza extrema sería

---

[242] Gayo Livio Druso, que vivió en el siglo II, hermano de Marco Livio Druso, el rival de Cayo Graco, fue orador y jurista.

[243] Gneo Aufidio fue pretor en el año 108. Cf. sobre él lo que nos dice Cicerón, en *De fin.* V 19, 54..

[244] Diódoto fue maestro de Cicerón en sus estudios de matemáticas y dialéctica. Murió el año 59 en casa de Cicerón, a quien legó sus bienes.

[245] Asclepiades de Fliunte, que vivió entre los siglos IV y III, fue amigo y discípulo de Menedemo y fundador de la escuela socrática menor de Eretria.

tolerable si nos permitiéramos hacer lo que hacen algunos griegos a diario[246], así también la ceguera se podría soportar fácilmente si no nos faltaran ayudas para paliar sus inconvenientes. Demócrito[247], al perder la vista, es evidente que 114
no podía distinguir el blanco del negro, pero sí podía distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto, lo moral de lo inmoral, lo útil de lo inútil, lo grande de lo pequeño, y él podía vivir feliz sin percibir la variedad de los colores, pero no sin el conocimiento de la realidad. Y este hombre pensaba que la visión podía llegar a obstaculizar la agudeza del alma, y mientras que otros a menudo no eran capaces de ver lo que tenían delante de sus pies, él viajaba a través de toda la infinitud sin detenerse en límite alguno. Según la tradición, Homero también había sido ciego. Pero lo que nosotros vemos de él es pintura, no poesía[248]. ¿Qué región, qué costas, qué lugar de Grecia, qué tipo y forma del combate, qué despliegue de la tropa o de la flota, qué movimiento de hombres y de animales no ha sido pintado de una manera tal que ha conseguido que nosotros viéramos lo que él mismo no ha visto? ¿Es que podemos pensar que el deleite y el placer del alma le han faltado a Homero o a cualquier otra persona cultivada? ¿O es que, si no fuera así, Anaxágoras o el 115
mismo Demócrito habrían abandonado sus tierras y sus patrimonios y se habrían entregado con toda su alma a este deleite divino del aprendizaje y la investigación[249]? Por esa ra-

[246] Es decir, *parasitari*, vivir como parásitos. Clara alusión a muchos griegos que se buscaban la vida en Roma en casa de los ciudadanos ricos, a los que daban conversación sobre conocimientos, a veces fingidos, y regalaban con su adulación.

[247] Sobre Demócrito, cf. I 22 *supra*.

[248] No hay forma más concisa y penetrante de definir la esencia de la poesía homérica.

[249] Cf. lo que nos dice al respecto Diógenes Laercio, en II 6, sobre Anaxágoras y, IV 35, sobre Demócrito. «Este hombre (Anaxágoras) se

zón, al augur Tiresias[250], que los poetas nos presentan como un sabio, nunca nos lo muestran llorando su ceguera. A Polifemo, por el contrario, Homero, después de haberlo imaginado salvaje y fiero, nos lo presenta hablando con un carnero y alabando su buena fortuna, porque él era capaz de ir adonde quería y alcanzar lo que quería. Y hace bien en presentarlo así: el Cíclope no era en absoluto más inteligente que el carnero[251].

40 116 ¿Qué mal hay en verdad en la sordera? Marco Craso[252] era duro de oído, pero era más desagradable aún que la gente hablara mal de él, aunque, en mi opinión, injustamente. Nuestros compatriotas apenas sí saben griego y los griegos apenas sí saben latín. De manera que unos y otros son sordos respecto de la lengua de los otros e, igualmente, todos nosotros somos, sin lugar a dudas, sordos en las lenguas que no conocemos, que son innumerables. «Pero los sordos no oyen la voz del citaredo[253]». Ni tampoco el chirrido de la

---

distinguía por su origen noble y por su riqueza, pero también por su altanería, un hombre que cedió su patrimonio a sus allegados». «Se dice (de Demócrito) que, siendo el último de los tres hermanos, repartió la fortuna familiar; la mayoría de los autores dicen que escogió la parte más pequeña, que consistía en dinero en metálico, porque necesitaba dinero para sus viajes».

[250] Tiresias es el mítico adivino tebano que se habría quedado ciego a la edad de siete años, según unos, por haber desvelado a los hombres los designios de los dioses, según otros, su ceguera sería un castigo divino por haber visto a Atenea desnuda en el baño. Las súplicas de su madre, Cariclo, habrían hecho que, como compensación de su ceguera, recibiera el don de la profecía.

[251] Como señala M. Pohlenz, en su comentario *ad loc.* II, pág. 156: «Esto es un adorno de Cicerón o de su fuente griega. En Homero no se dice nada de eso». Cf., al respecto, Homero, *Od.* IX 447 y sigs.

[252] Marco Licinio Craso formó triunvirato, en el año 60, con César y Pompeyo. Murió en el 53 al ser derrotado por los partos.

[253] Es decir, están privados de oír innumerables sonidos agradables.

sierra cuando se la afila, ni el gruñido del cerdo cuando se lo degüella, ni el del murmurante mar cuando ellos quieren descansar y, en el caso de que a ellos les deleiten los cantos, deben pensar, en primer lugar, que muchos sabios han vivido felices antes de que estos se inventaran y, luego, que se puede experimentar un placer mucho mayor leyendo di-
chos cantos que oyéndolos. Además, del mismo modo que 117
hace un momento[254] remitíamos a los ciegos al placer del oído, así también podemos remitir a los sordos a los placeres de la vista. En realidad, quien es capaz de hablar consigo mismo no necesitará la conversación con otro.

Imaginemos que todos los males se acumulan en una sola persona, de manera que ella misma, además de ser ciega y sorda, se halla atormentada por los dolores más terribles del cuerpo. Estos, en primer lugar, se bastan y sobran, en la mayoría de los casos, para hacer perecer a un hombre, pero si se da la circunstancia de que, al prolongarse, siguen atormentándonos con demasiada violencia para que haya un motivo para soportarlos, ¿qué razón hay, dioses buenos, para que los sigamos soportando? En realidad tenemos a nuestra disposición un puerto, porque tenemos muy a mano la muerte, un refugio eterno donde no se siente nada. Teodoro dijo a Lisímaco[255] que le amenazaba con la muerte: «Buen logro en verdad has alcanzado, si has conseguido el poder
de una mosca venenosa[256]». Paulo le respondió a Perseo, 118
que le suplicaba que no le obligara a acompañarle en su en-

[254] En el parágrafo 111 *supra.*

[255] Cf., sobre esta anécdota, I 102.

[256] Se trata de la cantáride, insecto del que se extrae un veneno muy mortífero, la cantaridina.

trada triunfal: «En realidad esto depende de tí[257]». Muchas cosas se han dicho sobre la muerte el primer día, cuando tratábamos precisamente sobre ella, no pocas también el día siguiente, cuando se hablaba del dolor; quien las recuerde no hay peligro de que no considere la muerte, si no desea-
41 ble, cuando menos no temible. En lo que a mí respecta, creo que en la vida hay que observar la ley en vigor en los banquetes de los Griegos, que dice: «O bebes, o te vas». Y con razón. En efecto, o uno comparte con los otros el disfrute del placer de beber, o que se vaya antes de que él, sobrio, se vea envuelto en los excesos de los ebrios. Lo mismo hay que hacer con los golpes del destino: si tú no puedes soportarlos, debes evitarlos con la huida[258]. Esto es lo que dicen
119 Epicuro y Jerónimo en los mismo términos[259]. Pero si los filósofos[260] que piensan que la virtud carece de valor alguno[261] y que dicen que todo lo que nosotros consideramos de valía moral y loable es algo vacío adornado con palabras vanas, si ellos, repito, creen, sin embargo, que el sabio es siempre feliz, ¿qué te parece que deben hacer[262] los filósofos que han seguido a Sócrates y Platón? De ellos, unos[263] dicen que en los bienes del alma hay tal superioridad que llegan a borrar los del cuerpo y los externos, otros[264], por el

[257] Lucio Emilio Paulo (respecto del cual, cf. III 70, nota 220) fue el vencedor de Perseo en Pidna, en el año 186. Sobre este espisodio puede verse también PLUTARCO, *Emilio* 34, 3.

[258] Es decir, con la muerte.

[259] Cf., sobre Jerónimo, II 15.

[260] Leyendo *ii philosophi*, en lugar de la lección que adopta M. POHLENZ, *is philosophis*.

[261] O que es una quimera sin sentido. *Cassum* en el texto latino.

[262] Es decir, hasta que punto deben encarecer ellos la felicidad del sabio.

[263] Los académicos y los peripatéticos.

[264] Los estoicos.

contrario, llegan a decir que estos últimos ni siquiera son bienes y los sitúan todos en el alma. Carnéades, en calidad 120
de árbitro honorario, acostumbraba a juzgar sus controversias. Dado que lo que los peripatéticos consideraban bienes los estoicos lo consideraban ventajas, sin que los peripatéticos atribuyeran a las riquezas, a la buena salud y a las demás cosas de este tipo una consideración mejor que los Estoicos, Carnéades decía que, si se los sopesaba por el fondo, y no por sus palabras, no había motivos de desacuerdo entre ellos. Por ello, es a los filósofos de las demás escuelas a quienes les atañe ver cómo pueden fundamentar este punto[265]; a mí, no obstante, me es grato el hecho de que ellos, sobre la posibilidad que tienen los sabios de vivir siempre felices, declaren algo digno de la voz de los filósofos.

Pero, puesto que mañana por la mañana debemos irnos, 121
fijemos en nuestra memoria los debates que hemos mantenido en estos cinco días. Yo tengo la firme creencia de que incluso los pondré por escrito —¿qué otro uso mejor puedo hacer yo de mi tiempo libre, si es que se lo puede llamar así— y enviaré estos otros cinco libros[266] a mi amigo Bruto, que no sólo me ha impulsado, sino que me ha provocado incluso, a escribir de temas filosóficos. Yo no sabría decir en qué medida esta labor mía será útil a los demás, pero yo no habría sabido hallar ningún otro consuelo para los acerbísimos dolores y para las variadas preocupaciones que me acosan por doquier.

---

[265] Que el hombre sabio siempre es feliz.

[266] Porque con anterioridad le había dedicado los cinco libros de *Sobre el supremo bien y el supremo mal*.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL